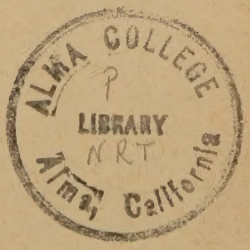
MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION
DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE
DE LA COMPAGNIE DE JESUS A LOUVAIN

80e ANNEE

TOME LXX
1948



ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S.A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
11, Rue des Récollets, 11
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe)

33275

V. 70
1948

L'EXISTENTIALISME DE SAINT AUGUSTIN (1)

Parler de l'existentialisme de saint Augustin n'implique aucune contradiction par anachronisme. Après Socrate et Marc-Aurèle, et bien plus qu'eux, Augustin est, dans l'antiquité, le principal représentant de ce courant de pensée ; il faudra ensuite attendre jusqu'à saint Bernard, saint Bonaventure, puis Montaigne, Pascal, Maine de Biran et enfin Kierkegaard : tous ces philosophes et penseurs manifestent une indéniable parenté. Le propre de l'existentialisme contemporain est seulement d'avoir dégagé sa méthode et de s'être du même coup érigé en système.

On ne trouve pas chez Augustin la conscience que ses réflexions conduisent à la formulation de nouvelles règles du penser. Mais il n'en est pas moins un existentialiste, des siècles avant que ne fût employé le mot qui pût définir certains aspects caractéristiques de sa pensée.

Essayer de découvrir chez Augustin les premiers signes de l'existentialisme, ce sera donner plus de valeur et à l'existentialisme contemporain et à la pensée augustinienne. En comparant ces deux doctrines, que quinze siècles séparent, l'on verra que la même intuition profonde en est la source : une vie d'homme aux prises avec sa destinée concrète. De cette source unique découle forcément une manière identique, ou du moins très proche, d'analyser l'homme dans son être et dans les conditions de son existence : déjà chez Augustin on peut reconnaître des « existentiaux » ! Enfin nous trouverons aussi chez lui des analyses phénoménologiques, quelques-unes développées, d'autres en ébauche ou dont les éléments seront à retrouver dans divers ouvrages. Et l'on s'apercevra sans peine, croyons-nous, que peu de penseurs présentent, avec la doctrine et la méthode même de l'existentialisme moderne, une aussi grande parenté.

L'existentialisme moderne a pris naissance par la nécessité qui

(1) Sur le même sujet, cfr F. Cayré, *Saint Augustin et la pensée existentialiste*, dans le n° spécial de l'*Année Théologique*, 1946. Notre étude, se plaçant à un point de vue différent, ne fait pas double emploi avec cet article.

s'est imposée à Kierkegaard de réfléchir sur la singularité de son existence. Il a éprouvé fortement l'impossibilité de penser sa vie selon les principes de la philosophie hégélienne ; il a pris ainsi conscience, au moins confusément, qu'une seule expérience humaine suffirait à ruiner un système de pensée si savamment construit. D'où son dédain pour tout système et le prix qu'il accorde à l'existence. Existence d'ailleurs bien tourmentée que la sienne, engagée hors des chemins ordinaires, mais cependant bien réelle : elle se caractérise par une tension volontaire, toujours soutenue et incessamment avivée par la réflexion, pour vivre intensément dans l'intériorité, après que fut refusée cette possibilité de vivre au dehors qu'offrait l'amour de Regina. Nous n'avons pas à insister ici sur ces faits qui sont bien connus.

La réflexion d'Augustin trouve, elle aussi, son point de départ dans une expérience intérieure vécue avec une particulière intensité. « Réduit à son essence nue, qui n'est d'aucune race ni d'aucun temps, saint Augustin est l'homme dans sa volonté de se suffire et son impuissance à se passer de Dieu » : ainsi s'exprime M. Gilson, pour caractériser ce qu'il y a de plus « essentiel » dans la pensée de saint Augustin (2). Mais peut-être faudrait-il marquer avec plus de netteté qu'une telle « essence nue, qui n'est d'aucune race ni d'aucun temps », suppose nécessairement d'être vécue singulièrement par des hommes concrets : c'est là une expérience irremplaçable qu'on ne peut enseigner, il faut que chacun la vive pour son propre compte. Peut-être aussi faudrait-il dire que ces deux éléments : « volonté de se suffire et impuissance à se passer de Dieu » retrouvent leur unité profonde lorsqu'on les voit se dégager de l'expérience telle qu'elle a été donnée. Ce qu'Augustin a éprouvé avec une vive intensité, c'est cela même qu'il note au premier alinéa des *Confessions* : « Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » (3). C'est l'expérience existentielle d'*un rapport de l'homme à Dieu,* d'une « *ordinatio* » absolument radicale, à laquelle l'homme essaie en vain de se soustraire. C'est l'expérience d'une loi inscrite au cœur de l'être et qui contient, immanente en elle, sa propre sanction. La volonté de se suffire et l'impuissance à se passer de Dieu ne sont que les deux aspects, comme l'envers et l'endroit, de cette expérience fondamentale.

Or c'est par un mouvement continu de marche et de contre-marche, d'illuminations et de ténèbres, d'aspirations et d'hésitations qu'Augustin en est venu à discerner cette loi de l'homme qu'il était et sa valeur pour tout homme possible. On n'a pas à reprendre ici le détail des *Confessions.* Tout homme cultivé a lu ce livre au moins une

(2) *Introduction à l'étude de S. Augustin,* Paris, Vrin, 2e éd., 1943, p. 316.
(3) *Confessions,* I, I, 1 ; éd. de Labriolle, I, p. 2.

fois, mais il est de ceux dont on ne découvre la substance qu'après l'avoir mérité, c'est-à-dire jamais sans y consacrer le temps et l'effort nécessaires pour revivre idéalement l'expérience décrite et la confronter avec la nôtre. On me pardonnera donc de citer ici un passage du *Sermo* CXLII ; il offre l'avantage de présenter en raccourci le mouvement des huit premiers livres des Confessions ; il nous donnera par surcroît une première idée du style et de la manière d'Augustin :

« Elle est rappelée à soi l'âme qui allait hors de soi. Quand elle allait ainsi loin de soi, elle allait loin de son Seigneur. Elle s'était regardée en effet, avait pris plaisir en elle-même et elle était devenue l'amante de son propre pouvoir (suae potestatis amatrix). Elle s'est écartée de Dieu et n'a pu rester en elle-même ; alors elle se trouve repoussée hors de soi ; exclue hors de soi, elle se répand au dehors. Elle aime le monde, elle aime le temporel, elle aime le terrestre. Si elle s'aimait seulement elle-même, en négligeant son créateur, ce serait déjà un moins-être, déjà elle tomberait (iam deficeret, iam minus esset) en aimant ce qui est moins (amando quod minus est). Car elle est moins que Dieu, beaucoup moins, d'autant au-dessous que la créature est au-dessous du Créateur. Il aurait donc fallu aimer Dieu et l'aimer de telle sorte que, si possible, nous en fussions venus à nous oublier nous-mêmes.

» Quelle est la conversion ? L'âme s'est oubliée elle-même en aimant le monde ; qu'elle s'oublie elle-même mais pour aimer le Créateur du monde. Chassée hors d'elle-même, elle s'est comme perdue ; elle ne sait plus juger ses actes, elle justifie ses iniquités ; elle s'enfle et s'enorgueillit dans l'arrogance, dans la luxure, dans les honneurs, dans les possessions, dans les richesses, dans le pouvoir sur la vanité. Alors elle est réprimandée, corrigée, découverte à elle-même ; elle reconnaît sa laideur et s'éprend de la beauté ; et elle, qui se dissipait dans l'effusion au dehors, revient recueillie et confuse (et quae ibat effusa, redit confusa) » (4).

Ce texte passionné nous donne d'abord une riche idée de la souplesse de ton et de phrases qui devait être celle d'Augustin prédicateur ; il nous révèle en même temps l'intensité dramatique de cette histoire spirituelle. On croirait lire du Kierkegaard (nous nous excusons de cette comparaison ; elle n'est là que pour marquer un rapprochement et non pour faire valoir un texte qui n'a pas besoin de recommandation). C'est la même puissance d'émotion obtenue à l'aide des moyens les plus simples, par les mots et les formules du langage courant. Mais cette manière de grouper les termes, pour les accumuler ou les opposer, semble les recréer, les fait paraître neufs et comme inusités encore, parce qu'ils retrouvent tout leur pouvoir évocateur. C'est aussi la même insistance, la même pression secrète sur l'âme : « il aurait fallu aimer Dieu... ».

Comme devait l'être celle de Kierkegaard, l'expérience fondamen-

(4) *Sermo* CXLII, 3 ; *P.L.*, 38, 779. On remarquera le jeu de mots final « effusa-confusa » : le premier terme exprime la double idée de diffraction et d'extériorisation ; le second, les deux idées opposées à celles-ci : recueillement, reprise de possession de soi et, en plus, celle d'humilité, de « confusion » : ce que j'ai essayé de traduire le mieux possible...

tale d'Augustin se caractérise donc par l'échec d'un mouvement vers l'extériorité. Ce mouvement, dans les perspectives de la pensée d'Augustin, est la marche même vers le péché et dans le péché. Vivre sa vie conduit forcément à vivre hors de soi, c'est-à-dire à vivre dans le péché. D'où le caractère à la fois métaphysique, moral et religieux de cette expérience. Mais maintenant le péché se révèle trompeur ; le désir du mal ne tient pas sa promesse. A une satisfaction fugitive succède la misère intérieure et l'asservissement de l'âme dans les chaînes de l'habitude. D'où cette souffrance qui atteint en son plus intime l'être existant et lui fait percevoir l'exigence d'un absolu, exigence dont le tourment s'avive en quelque heure de détresse où s'amorce un mouvement de retour : « ego fiebam miserior et tu fiebas propinquior » (5).

Ce qui accentue encore le caractère dramatique de cette épreuve, c'est la difficulté affreuse du retour, la douleur de la conversion qui marque bien à quel point l'âme s'éloignait de son ordre vis-à-vis de Dieu (6). Cette insatisfaction, cette recherche inquiète durant des années, ces alternatives de progrès et de recul, cette nécessité intérieure de s'engager à tout prix dans des démarches trop pénibles pour être vécues en surface : tout cet ensemble de combats contre les objets de la passion et contre soi-même, tout cela révèle à Augustin que l'homme est fait pour quelqu'un, qu'il tend de tout son désir vers cet être, mais qu'il ne peut le saisir si celui-ci ne vient à sa rencontre. Le VIII[e] livre des *Confessions* nous apporte en détail le témoignage vivant de cette marche âpre et lente vers le Dieu abandonné. Grâce à ce récit, auquel Augustin mêle d'ailleurs ses réflexions, il nous est donné de suivre du dedans cette scission intime de l'être humain qui constitue son tourment. L'âme devient le terrain où se livre un combat qui fait apparaître, l'un après l'autre, tous les retranchements du mauvais moi sur des plans de plus en plus profonds, de plus en plus proches de ce centre de l'âme où Dieu devrait se trouver. Il s'y trouve en effet, mais inaccessible à la conscience, tant que ne seront pas réduites toutes les lignes de fortification par lesquelles l'âme, s'éloignant de soi, croyait se mettre en sûreté contre Dieu. Il y a toujours un désaccord de fond entre chacune des parties de l'être humain ; il y a toujours une faculté qui retarde sur l'autre, et c'est là proprement ce qui constitue la scission intime. Au fond, c'est le retard entre l'intelligence et la volonté qui est fondamental, l'intelligence est convaincue la première ; la volonté, la volonté « ré-

(5) *Confessions*, VI, 26, éd. de Labriolle, I, p. 141.

(6) Voici un passage qui semble bien révéler une expérience personnelle : « Ceux qui désespèrent de trouver ce qu'ils cherchent dans la doctrine catholique sont perdus par l'erreur ; et même ceux qui cherchent avec persévérance ne reviennent à ces fontaines dont ils se sont éloignés qu'épuisés et assoiffés, après de longues fatigues et à demi-morts » (*De Gen. C. Man.* I, II, 3 ; *P.L.*, 34, 174).

solue », seule digne de ce nom, achèvera la course. Mais ce désaccord se subdivise suivant le nombre des écarts qui séparent l'intelligence du vouloir. Après l'intelligence proprement dite, c'est le goût moral qui cède, le plaisir du péché : la délectation des biens trompeurs commence à laisser la place au goût des vraies richesses ; Dieu est alors saisi comme la seule joie parfaite : « sola certa iucunditas » (VIII, 10). Mais la « volonté nouvelle » qui se développe contre la « volonté de fer » — celle-ci étant le résultat de cette dialectique intérieure au péché qui conduit à la servitude de l'âme — n'est pas encore assez puissante pour commander en souveraine. Alors cependant se produit un renversement du jugement moral qui se traduit par une transformation profonde dans la personnalité : jusqu'ici le moi s'identifiait à la volonté perverse ; il vient maintenant rejoindre la volonté bonne. Mais l'affectivité retarde encore sur ce demi-vouloir ineffectif et l'empêche de parvenir jusqu'au « pouvoir », c'est-à-dire d'être « pleinement vouloir ». Contre l'affectivité intervient ici le dégoût de soi-même, « retorquebas me ad meipsum et venerat dies quo nudarer mihi » (VIII, 18). C'est la honte de soi, excitée encore par les exemples de vie chaste que révèlent les récits de Ponticianus, qui travaille à réduire la résistance de l'affectivité, à briser la chaîne de l'habitude. Mais il fallut enfin le choc du « tolle, lege » pour que toute division intérieure cessât et que l'âme retrouvât son unité par la grâce libératrice (7).

Telle est l'expérience d'Augustin. Beaucoup d'hommes en ont vécu de semblables ; le propre d'Augustin — et c'est en cela qu'il est le précurseur authentique de l'existentialisme — a été de méditer longuement sur la sienne, non pas avec sa seule intelligence d'ailleurs, mais en se référant sans cesse à l'Ecriture, dans la prière et l'action de grâces, c'est-à-dire dans la lumière de la grâce et de la foi. On suit d'ailleurs à travers ses écrits les progrès de cette méditation : elle commence à Cassiciacum, où elle remplit déjà les moments vides de la journée et les insomnies de la nuit, dans ces entretiens intimes d'« Augustinus ipse cum Augustino » (8), et elle se termine par les *Confessions*. Dans ces dix années, qui vont de la prière des *Soliloques* à celle qui ouvre le premier livre des *Confessions*, Augustin a ainsi fait la lumière sur les voies tortueuses de sa jeunesse. Il faut insister sur le fait que cette élaboration se réalise dans le cadre d'une vie spirituelle chrétienne, si bien que la forme même dans laquelle les Confessions nous décrivent l'expérience totale révèle nettement l'interpénétration des trois facteurs que nous venons de signaler : réflexion personnelle, données de l'Ecriture sur la vie de péché, grâce communiquée dans la prière. Pour ce qui est de l'Ecriture, il suffi-

(7) C'est tout le livre VIII° qu'il faudrait citer à l'appui de ces analyses.
(8) *Ep.* III, 1 ; *P.L.*, 33, 64.

ra de noter ici l'insistance avec laquelle Augustin se réfère toujours aux chapitres VII et suivants de l'Épître aux Romains où il trouve un accord fondamental entre ce que dit saint Paul du conflit de l'âme et ce que lui-même a éprouvé.

Fort de cet appui que l'Ecriture donne à ses propres réflexions, Augustin, trouvant avant l'heure les principes de l'existentialisme, s'oppose dès lors à tout à priori philosophique, du moins en ce qui concerne l'interprétation de l'existence humaine. Ainsi s'explique sa répugnance pour tout système qui introduirait subrepticement l'idée d'une nature humaine posée indépendamment des conditions de son être et de son existence concrète. Pour cette raison, il rejette le dualisme manichéen, un peu comme Kierkegaard devait rejeter plus tard l'idéalisme hégélien ; car la doctrine manichéenne, une fois admis le principe de cette dualité, promettait elle aussi une explication rationnelle. C'était un hégélianisme à rebours, si l'on peut dire. Mais ce qui fut surtout sensible à Augustin et le détourna plus que tout des disciples de Manès, ce fut leur déterminisme et l'acceptation d'un mal ontologique de la nature humaine, et donc la négation de la liberté, celle-ci étant le présupposé nécessaire de tout existentialisme.

De même, après un temps d'enthousiasme, il renonce au néo-platonisme, et pour la même raison fondamentale. Il ne trouve pas dans cet idéalisme à priori une solution satisfaisante à ses difficultés personnelles. Il y voit une doctrine très élevée, pour laquelle il aura toujours de l'admiration, mais il n'y trouve aucun secours pour aider le vouloir à vaincre les passions. Il n'y voit pas surtout comment Dieu s'approcherait de l'âme ; et cependant cette descente à la rencontre de l'homme lui paraît nécessaire puisque, malgré ses efforts, celui-ci ne réussit pas à se soulever.

Et parce que la même expérience contredit encore le volontarisme, Augustin s'oppose également à Pélage. Au fond celui-ci rejette le fruit le mieux assuré de l'expérience d'Augustin : cette ordination radicale de l'homme à Dieu, ou du moins il la vide de tout sens religieux. Dans le système pélagien, l'homme est *devant Dieu* comme le lutteur devant l'arbitre chargé de compter ses coups heureux ; mais l'homme lutte seul, il n'a pas besoin que Dieu soit *en lui* pour lui donner la force de vaincre. Niant la nécessité absolue de la grâce, Pélage nie du même coup le Dieu intérieur. Et de nouveau l'homme est érigé en nature : une nature qui cette fois ne serait que liberté. Mais cette liberté sans conditions intrinsèques, cet héroïsme moral privé du sceau de l'humilité, ne peut que choquer Augustin. Dans la polémique avec Julien d'Eclane, il ne cherche au fond qu'à faire respecter les conditions réelles de l'existence de l'homme. Ces conditions, il les connaît par son expérience personnelle, garantie par la tradition catholique ; à qui lui objecterait d'autres expériences, il répondra, non seulement que la foi y contredit, mais encore que les

conclusions qu'on en tire reposent sur une méprise. Car, comme tout existentialiste, Augustin reconnaît à son expérience propre une valeur d'universalité qu'une saine réflexion permet de dégager des impressions subjectives. Aussi aux preuves de la foi ajoute-t-il celles d'une réflexion existentielle : que l'on songe, par exemple, à ses analyses sur la volonté et la concupiscence.

*
* *

Si la réflexion d'Augustin part, comme celle des existentialistes, d'une expérience de l'être humain en difficulté, on ne sera pas étonné de voir qu'elle se développe de la même manière et conduit à des résultats parallèles, sinon identiques. De fait, si l'on essaie de rassembler les données de l'anthropologie d'Augustin éparses en plusieurs de ses ouvrages (9), on s'aperçoit qu'elles concordent en beaucoup de points avec celles de l'anthropologie existentialiste. Ce n'est même pas assez, à nos yeux, que d'affirmer une similitude d'ensemble : il faut reconnaître que les ressemblances sont très profondes. On trouve en particulier chez lui des thèmes qui reviennent avec beaucoup d'insistance et qui se développent autour d'une idée que l'on appellerait plus proprement un « existential ». Bien que le nombre de ces thèmes fondamentaux soit difficile à préciser, bien que leur somme ne constitue pas un ensemble dialectiquement construit, on ne peut manquer de constater combien sont nombreux les points de rapprochement possibles avec les systèmes les plus rigoureux des existentialistes contemporains. Nous étudierons d'abord l'être même de l'homme, puis les conditions dans lesquelles il se réalise.

Augustin nous donne ici ou là une définition de l'homme, celle-ci par exemple : « une âme raisonnable qui se sert d'un corps mortel et terrestre » (10) ; ce n'est pas celle d'Aristote, mais plutôt celle des platoniciens. Mais surtout il serait imprudent d'en tirer son idée définitive de l'homme. Celle-ci s'exprime mal dans une définition ; le mieux est de la saisir dans une série d'analyses qui en révèlent les principaux caractères. Il apparaît alors que ceux-ci se ramènent à deux que nous considérerons comme fondamentaux : la contingence et la temporalité ; ce seront les existentiaux de ce que nous avons appelé « l'être de l'homme ». Leur racine commune serait d'ailleurs à chercher dans le fait que l'être de l'homme est un être de créature, en dépendance absolue à l'égard de Dieu. Essayons d'étudier, avec quelque précision, ces deux aspects fondamentaux de la « réalité hu-

(9) Je renvoie ici au livre d'Erich Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1936, et à l'article où le P. Rondet en résume les conclusions, *Recherches de Science Religieuse*, 1939, p. 163, suiv.

(10) *De moribus Eccl.*, 1, XXVII, 52 ; *P.L.*, 32, 1332. Cfr Trin. VIII, IV, 7 : « Homo sicut veteres definierunt animal est rationale et mortale » (*P.L.*, 42, 939) : on remarquera l'adjectif « mortale » dans ces deux définitions.

maine » telle que la conçoit Augustin : on les ramènerait difficilement aux « notes » constitutives d'une essence, car ce ne sont pas des parties de l'essence, mais bien ses qualités les plus profondes.

La *contingence* d'abord : on dirait mieux sans doute : la *mutabilité*. L'être de l'homme — c'est bien de l'*esse* de l'homme qu'il s'agit, et non pas de l'homme en tant qu'*ens* — se définit par une impuissance à être vraiment. Cet être est un instant d'être entre deux non-être, l'éclair toujours renouvelé d'une rencontre entre la venue du futur et la fuite du passé ; c'est un être qui se définit paradoxalement par une tendance à ne pas être. Ce n'est donc pas un « vere esse ». Car « l'être vrai, l'être qui ne trompe pas, l'être connaturel » n'appartient qu'à Dieu. Lui ne change pas, ne connaît pas d'alternances, ne connaît ni commencement ni cessation, ni imparfait ni futur (11). « *Vere esse* » est synonyme de « incommutabiliter manere ». L'homme n'a de l'être que par l'immanence de Dieu en lui et de lui en Dieu, immanence d'ailleurs imparfaitement réciproque, et qui laisse entièrement sauve la transcendance divine : l'être de Dieu conditionne celui de l'homme, mais non inversement. Quant à l'immanence elle-même, elle est double, à la fois amissible et inamissible : ici encore il faut s'exprimer en paradoxes. Il y a en effet une présence de Dieu au dedans de l'âme que rien ne peut supprimer : présence non seulement ontologique, mais aussi morale et, si l'on peut ainsi parler, sensible à rebours par le péché lui-même et la misère qu'il tur (11). « *Vere esse* » est synonyme de « incommutabiliter manere ». comme un être à qui on peut parler, vie de notre vie (12). « Je ne serais pas, mon Dieu, je ne serais absolument pas si vous n'étiez en moi. Ou plutôt dois-je dire que je ne serais pas si je n'étais en vous, par qui tout est, en qui tout est » (13). Ontologie spirituelle qui se place aussitôt sur le plan de l'éthique : il appartient à l'homme, par grâce toutefois et avec la grâce, d'accéder à l'être véritable, dans la mesure où la rectitude de sa vie le rend proche de Dieu. Ainsi, l'être du pécheur n'est pas *de soi* un non-être, mais c'est un non-être *par rapport à l'être de Dieu* ; inversement l'être du juste, et au stade final celui de l'élu, est la communion au « summum esse », l'homme réalisant ainsi non ce qu'il est par lui-même mais ce à quoi le destine la grâce de Dieu (14).

---

(11) « Esse et nomen incommutabilitatis. Omnia quae mutantur desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet nisi qui non mutatur » (*Sermo* VII, 7 ; *P.L.*, 38, 66).

(12) *Conf.* III, 10, éd. de Labriolle, I, p. 53.

(13) *Conf.* I, 2 ; éd. de Labriolle, I, p. 2.

(14) Voir à ce sujet l'admirable *Enar. in Ps. XXXVIII*, spécialement le n° 22, *P.L.*, 36, 430-431 : il s'agit du fameux Idithun, dont le nom signifie, d'après Augustin, « celui qui dépasse », « transiliens » ; Idithun est le symbole de l'homme libre tel que le conçoit Augustin : « Il a regardé vers cette région

La conscience de la *temporalité* est liée à celle de la mutabilité : c'est en effet lorsque l'homme, à l'aide de sa mémoire, cherche à percevoir le temps, qu'il s'aperçoit de son instabilité. Parce que le temps est lié à l'existence, la perception de son écoulement incessant donne le sentiment de la fragilité de l'être. Nous n'insisterons pas ici sur la temporalité chez Augustin : M. Jean Guitton l'a très bien étudiée dans ses deux livres bien connus ([15]). Mais, pour mieux délimiter les conceptions d'Augustin à partir des vues plus modernes, nous tenons à faire remarquer qu'il affirmerait simultanément, dans cette temporalité, un aspect positif et un aspect négatif. Certes, pour lui comme pour Heidegger par exemple, l'homme est « temporalisant » par essence, mais il est aussi « temporalisé », en ce sens qu'il est incapable de se soustraire au flux du temps et que c'est là une des misères de son être. Aussi, tout comme pour la mutabilité, c'est par rapport à l'éternité divine que la temporalité humaine se saisit le mieux :

« Vos années ne vont ni ne viennent, tandis que les nôtres vont et viennent afin que toutes viennent. Vos années subsistent toutes simultanément parce que justement elles subsistent ; elles ne s'en vont pas chassées par d'autres qui arrivent, parce qu'elles ne passent pas, tandis que les nôtres ne seront toutes que lorsque toutes auront cessé d'être ! Vos années sont comme un seul jour et votre jour ne se renouvelle pas chaque jour : c'est un aujourd'hui, et cet aujourd'hui ne fait pas place à un demain pas plus qu'il ne succède à un hier. Votre aujourd'hui c'est l'éternité (hodiernus tuus aeternitas ») ([16]).

Positivement, le temps est aussi pour l'homme facteur de croissance spirituelle, condition et lieu de la maturation du fruit spirituel que toute âme doit donner à Dieu ([17]) ; il est aussi consolateur, il dissipe les peines intérieures, cicatrise les plaies de l'âme ([18]). Ici encore l'on aboutit à une éthique : la qualité propre de la temporalité de chaque homme est ce que l'homme veut qu'elle soit : elle dépend de son amour, donc de sa liberté. Le péché, amour des choses temporelles, rend l'homme temporel ; l'amour de Dieu le fait éternel : « Que choi-

---

bienheureuse, vers cette patrie bienheureuse, vers cette demeure bienheureuse où les saints participent à la vie éternelle et à l'immuable vérité ; il a craint d'aller au dehors, là où il n'y a point d'être (ubi non est esse) tandis qu'il désirait se trouver où est le suprême-être (ubi est summum esse)... Car celui qui se dirige dans un sens opposé à celui qui est, celui-là tend vers le non-être (ab eo ergo qui vere est qui in contrarium tendit, ad non esse pergit). — Sur le sens du « vere esse » chez saint Augustin, en particulier sur la signification très forte de l'adverbe « vere », voir ce que dit le P. de Lubac, *Corpus Mysticum,* Aubier, 1944, p. 216 suiv. et, page 272, n. 51, la déviation que cette notion a subie chez les Augustiniens du moyen âge, en particulier saint Anselme où le « vere esse » n'indique plus qu'une existence réelle.

(15) *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin,* Paris, Boivin, 1933, et encore *Justification du temps,* Presses Univ. de France, 1941, p. 72 suiv.

(16) *Conf.* XI, 38 ; de Labriolle, II, p. 324.

(17) *De libero Arbitrio,* III, XXII, 65 ; *P.L.,* 32, 1303.

(18) *Conf.* IV, 13 ; éd. de Labriolle, I, p. 75.

sis-tu ? Aimer le temporel et passer avec le temps ? Ou bien ne pas aimer le monde et vivre éternellement avec Dieu ? » (19).

Ainsi temporalité et mutabilité correspondent assez bien à ce que Heidegger appellera par exemple « Zeitlichkeit » et « Befindlichkeit ». L'une et l'autre marquent l'aspect profond de l'être de l'homme. Mais chez Augustin ces idées prennent une signification religieuse : elles marquent, avons-nous dit, le caractère de la créature, aussi se perçoivent-elles mieux par contraste avec l'être de Dieu. Augustin est sans doute un des penseurs qui ont mis le mieux en relief la dépendance radicale de l'homme à l'égard de son créateur. Tout est soumis à Dieu dans l'homme, même ce qui lui appartient le plus en propre, c'est-à-dire sa volonté et sa liberté : Dieu en est le maître. Il peut conduire la liberté de l'homme à son gré, encore qu'il le fasse toujours en agissant sur cette liberté du dedans, non pas en lui faisant violence mais bien au contraire en lui permettant, par l'attrait de la délectation céleste, de devenir parfaitement elle-même, c'est-à-dire parfaitement libre (20). Bien que, sous la pression de l'hérésie pélagienne, Augustin n'ait cessé de rétrécir le cercle de ce qui dans l'homme serait proprement de l'homme, on ne saurait prétendre qu'il ait voulu en diminuer la dignité : pour lui c'était au contraire l'exalter.

Après avoir dit comment Augustin concevrait la « réalité humaine », il nous faut voir maintenant comment il envisage la « condition humaine », c'est-à-dire cette même « réalité humaine » considérée non plus dans son être, mais dans son comportement, ou mieux encore dans les « conditions préalables » de son comportement. Nous disons bien conditions « préalables » et non pas conditions « à priori » : il s'agit en effet de l'ordre de l'action, dans lequel l'homme dépend non seulement de sa nature, mais encore d'un ensemble de « situations », dont une part lui est propre et trouve son origine dans un comportement antérieur, tandis qu'une autre part lui est imposée du dehors. La « condition humaine » sera donc l'ensemble de ces diverses « conditions ».

Or, pour Augustin, la première de ces conditions c'est que l'homme est *pécheur*, et de cette situation originelle découle son rapport avec lui-même et avec le monde. Que l'homme soit pécheur, c'est le témoignage de sa conscience qui le lui affirme, en même temps que le dogme chrétien. Il porte en lui la peine d'un double péché : celui d'Adam, en qui il se trouve contenu par une liaison mystérieuse, et le sien propre : c'est la double « poena originalis peccati et poena frequentati peccati » (21). Notons, pour éviter toute équivoque, qu'Au-

(19) *In Ep. ad Parthos* II, 10 ; *P.L.*, 35, 1994.
(20) *In Ioannem*, XXVI, 4 ; *P.L.*, 35, 1608. *Sermo* XI, 2 ; *P.L.*, 38, 98-99.
(21) *De diversis quaest. ad Simpl.*, I, I, 10 ; *P.L.*, 40, 106. Cfr infra, p. 15, où nous citons ce texte.

gustin veut bien parler d'un péché proprement moral engageant la responsabilité. Et ceci le sépare de ceux des existentialistes pour lesquels le mal radical de l'homme ne serait que le fait même d'exister ou encore la seule condition de créature. Le péché donne ainsi l'explication de la misère de l'homme : celle-ci, dans sa pensée, n'arrive pas on ne sait pourquoi, avec le caractère de l'absurde, elle a une raison, et une raison morale.

En effet si, pour Augustin comme pour nos existentialistes, l'homme se trouve en quelque sorte « jeté dans le monde », c'est dans l'homme lui-même et non dans on ne sait quelle fatalité qu'il convient de chercher la source de cette situation. Le monde, entendons par là l'univers à la fois matériel, animal et humain, n'est pas mauvais de soi, mais il a été corrompu par le péché. L'existentialisme augustinien va ainsi à la racine de la perversion de l'homme et des choses. Il met du même coup en relief le caractère non seulement social mais encore cosmique de la liberté, dont le pouvoir est de corrompre l'univers dans son ensemble. La preuve en est qu'il n'y avait pas de créature nuisible avant le péché. Si maintenant il existe des plantes vénéneuses, c'est parce que « la terre est maudite à cause de l'homme » et qu'elle doit toujours « placer devant ses yeux l'accusation de son péché » ; s'il existe des animaux nuisibles, c'est pour nous punir, nous exercer ou nous terrifier, de telle sorte que nous n'aimions pas cette vie, mais une autre où réside la suprême sécurité » ([22]). La liberté est à la source du tragique ou même de l'immoralité des circonstances. Bien plus, par suite de la liaison entre les humains dans le temps par l'hérédité et dans l'espace par le scandale ou la négligence du devoir personnel, chaque liberté individuelle est conditionnée par les autres libertés ; il faudrait à ce point de vue reprendre les premiers livres des *Confessions,* et montrer comment l'enfant se trouve engagé presque malgré lui dans un réseau d'événements et d'influences qui le conduisent au péché presque à coup sûr. Il s'ensuit qu'Augustin se voit contraint d'affirmer tout à la fois la grandeur et la faiblesse de la liberté. La volonté humaine n'est pas corrompue dans sa nature comme le voudraient les manichéens ; mais inversement, et contre les Pélagiens cette fois, il faut maintenir que cette volonté est « malade », cet adjectif exprimant une faiblesse profonde, une vulnérabilité qui s'accroît avec chaque péché et qui peut aller jusqu'à un véritable déterminisme moral dans le sens du mal ([23]).

C'est ici qu'il faut placer ce qu'on appellerait à juste titre « les exis-

(22) *De Gen. contra Man.* I, XVI, 25 ; *P.L.,* 34, 185 ; sur les plantes, *ibid.* XIII, 19 ; 182.

(23) Cfr *Confessions,* VIII, 10 : « Ex *voluntate perversa* facta est *libido,* et dum servitur libidini facta est *consuetudo,* et dum consuetudini non resistitur *facta est necessitas* » (éd. de Labriolle, I, p. 184). On a là tous les moments d'une dialectique du péché dont l'aboutissement constitue la « *dura servitus* ».

tentiaux de l'homme pécheur » : *mortalitas, ignorantia, infirmitas.* Ces trois termes reviennent avec une telle insistance que l'on ne peut les considérer comme de simples thèmes de développement : ce sont trois aspects profonds de la condition humaine.

Mortalitas ! Le mot apparaît dès le premier paragraphe des *Confessions,* en rapport étroit avec la conscience intime du péché : « Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens *mortalitatem* suam, circumferens *testimonium peccati sui* et testimonium quia superbis resistis » (24).

Le sens de cette « mortalité » est fort complexe. Comme tous les termes de valeur existentiale chez Augustin, il définit l'homme dans son être spirituel et dans son être physique, zones entre lesquelles se fait, dans une telle doctrine, une incessante communication. Voici quelles seraient les composantes de cette idée :

Sous le rapport de l'être physique d'abord, c'est « la condition mortelle », l'éventualité inéluctable de la mort. Mais Augustin insiste peu sur ce thème ; dans sa doctrine l'espérance vient supprimer l'angoisse devant la mort. Sous ce même rapport de l'être physique, la mortalité est surtout la mort en activité, la pénétration de la mort dans chaque moment de la vie. C'est là une idée très moderne et un thème bien dans la couleur existentialiste (25) ; nous le trouvons déjà chez Augustin, avec une parfaite netteté :

> « Du fait que tout homme a commencé d'exister dans ce corps *promis à la mort,* il n'y a pas de moment où la mort ne vienne en lui. C'est ce qu'opère en lui la mutabilité tout au cours de sa vie (si tant est qu'on puisse appeler cela une vie) : elle le fait venir à la mort... L'homme n'est donc jamais en vie tandis qu'il est dans ce corps plutôt en train de mourir que de vivre... » (26).

Sous le rapport de l'être spirituel, la « mortalitas » est aussi l'état de l'âme morte par le fait du péché, ou la peine de ce péché ; mais c'est surtout la possibilité incessante de la mort spirituelle. Le mot de « possibilité » reste encore trop faible : c'est d'une disposition à la mort de l'âme, d'une peccabilité positive qu'il faut parler ; cette disposition est venue dans l'homme en général par le péché d'Adam et elle s'actualise en chacun par la concupiscence et l'habitude. De là naît l'angoisse devant la possibilité de pécher, dans le stade du « posse peccare » (un « posse » positif) qui a succédé au « posse non peccare » (un « posse » négatif). On voit comment l'angoisse augustinienne — le mot ne se lit pas dans ses œuvres, du moins pas distinctement, mais l'idée est sous-jacente en beaucoup de passages — se dis-

---

(24) I, 1 ; *P.L.,* 32, 660-661 ; de Labriolle, I, p. 2.

(25) Cfr Heidegger : « En existant pour sa mort, la réalité humaine meurt en fait et cela continuellement ». S.u.Z. § 52. Voir, dans la trad. française de Corbin, p. 137, n. 1, les passages de Dilthey, Simmel, Jaspers, Unger, que rapporte Heidegger. On pourrait ajouter encore Scheler et Rilke.

(26) *De Civ. Dei,* XIII, X ; *P.L.,* 41, 383.

tingue et aussi se rapproche de l'angoisse existentialiste. Ce n'est pas l'angoisse devant le pouvoir de la liberté, mais bien devant sa faiblesse ; mais c'est toujours l'angoisse devant la responsabilité, la crainte de mal user de la liberté.

Cette mortalité de l'esprit est devenue pour l'homme une seconde nature ; Augustin l'affirme en un texte qu'il est intéressant de citer parce qu'il montre bien comment se fait dans sa pensée le passage du péché originel au péché personnel :

« Si quelqu'un cherche comment (l'Apôtre) sait que le bien n'habite pas en lui, mais le péché ; d'où le sait-il si ce n'est par la transmission de la mortalité et par l'habitude de la volupté. Celle-là est la peine du péché d'origine, celle-ci du péché d'habitude (unde scit nisi ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis ? illud est poena originalis peccati, hoc est poena frequentati peccati)... »

Et un peu plus loin pour expliquer le « velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio » :

« Dans ces paroles, quelques-uns ont voulu voir la négation du libre arbitre. Mais comment le nierait-il puisqu'il dit : « le vouloir m'appartient » ? Et certes le fait même de vouloir est en notre pouvoir puisqu'il m'appartient. Mais que réaliser effectivement le bien ne soit pas en notre pouvoir, cela tient à la peine du péché originel. Car notre nature actuelle n'est pas la nature première de l'homme, mais la punition d'un délit par laquelle est venue la *mortalité* comme une seconde nature, dont la grâce du Créateur libère ceux qui se soumettent à lui par la foi » (27).

Ce long développement sur la mortalité nous dispensera d'insister beaucoup sur « ignorantia » et « infirmitas ». L'une et l'autre ne sont d'ailleurs que des manifestations plus apparentes de la mortalité ; elles viennent aussi du péché originel qui a produit l'aveuglement de l'esprit et l'affaiblissement du vouloir ; elles croissent également avec le degré d'habitude dans le péché. Augustin recourt en particulier à ces deux idées, quand il veut donner non pas la raison métaphysique — une telle raison n'existe pas à priori, le péché étant le dérèglement même du vouloir —, mais une explication psychologique du péché. On pèche parce que l'on ne voit pas bien ce qu'il faut faire ou que, l'ayant vu, on manque de résolution pour l'accomplir. Telle est l'origine de ce désordre de l'homme qu'Augustin décrit en quelques lignes fort denses de l'*Enchiridion* :

« Ensuite (du péché d'Adam), même en ceux qui ne voulaient pas, s'est introduite l'ignorance du bien à faire ainsi que la concupiscence des objets défendus ; l'erreur et la douleur les ont accompagnées dans l'âme. Lorsque celle-ci sent la menace de ces deux maux, le mouvement qu'elle fait pour les fuir est appelé « crainte » (l'angoisse existentialiste ?). Car lorsque l'âme humaine obtient l'objet de son désir, quoique inutile et dommageable pour elle, c'est parce que son erreur l'empêche de s'en apercevoir, parce qu'elle se laisse

(27) *De diversis quaest. ad Simpl.*, I, 1, 10 et 11 ; *P.L.*, 40, 106-107.

vaincre par une délectation mortelle ou emporter par une joie trompeuse. Telles sont les sources des maladies, sources non d'abondance, mais d'indigence, d'où découle toute la misère de la nature raisonnable » (28).

Ce n'est pas là dire que tout soit radicalement mauvais et perverti dans l'homme, comme Luther voudrait le lire chez Augustin. Les yeux et les oreilles de la chair sont déjà « avertis » qu'il existe une vérité transcendante vers laquelle l'âme peut se tendre ; mais c'est là justement qu'est la contradiction cruciale : par les sens entrent à la fois l'« admonitio veritatis » et les « phantasmata » qui poussent l'âme à jouir du sensible. Telle est la source de cette « perplexité », dans laquelle, selon la prophétie de la Genèse, l'homme doit « se donner de la peine et suer pour manger son pain » (29). La *déréliction* de l'homme, qu'Augustin a bien vue et bien décrite, n'est ainsi pour lui que l'accomplissement de la *malédiction* divine qu'il s'est méritée par son péché. Mais, du même coup, cette déréliction n'est pas définitive.

*
* *

Le caractère concret de la réflexion chez Augustin l'amenait tout naturellement à user de cette méthode d'introspection qu'est l'analyse phénoménologique. La phénoménologie, dans son aspect essentiel, n'est en effet rien d'autre que la réflexion sur une situation vécue pour en dégager les lois générales du comportement humain. Cette réflexion peut seulement être conduite de manière plus ou moins méthodique. Mais déjà Augustin avait fait de singulières découvertes par l'usage inconscient de ce procédé ; on a pu s'en convaincre par les passages que nous avons cités sur la temporalité et la mortalité. Aussi nous dispensera-t-on d'insister ici autant que cela serait nécessaire ; l'étude de la phénoménologie chez Augustin mériterait d'ailleurs tout un article et peut-être un ouvrage. Nous nous bornerons à citer dans son ensemble un texte particulièrement significatif sur le péché, puis à rassembler les éléments d'une doctrine de l'amour. Le péché est conçu par Augustin d'une manière très intérieure : il n'y voit pas d'abord une désobéissance, la transgression d'une loi divine ; c'est pour lui quelque chose de bien plus profond et donc de bien plus grave : le péché, c'est une imitation de Dieu ; c'est l'orgueil suprême par lequel l'homme joue au Dieu.

« L'orgueil se donne des airs d'élévation d'âme, mais vous seul, mon Dieu, êtes élevé au-dessus de tous les êtres. Et l'ambition, que cherche-t-elle, sinon les honneurs et la gloire, tandis qu'à vous seul parmi tous appartiennent honneur et gloire pour l'éternité. La rigueur des puissants veut se faire craindre, mais que faut-il craindre que vous seul, ô mon Dieu ? Quand, où, jusqu'où, par qui peut-on soustraire quelque chose à votre puissance ? Les liber-

(28) XXIV, *P.L.*, 40, 244.
(29) *De Gen. contra Man.* II, XX, 30 ; *P.L.*, 34, 211-212 ss.

tins veulent se faire aimer par des caresses, mais rien n'est plus caressant que votre tendresse, il n'est pas d'amour plus salubre que celui de votre vérité, belle et lumineuse entre toutes. La curiosité affecte les apparences du zèle scientifique, mais vous, vous savez tout intégralement. L'ignorance même et la sottise se couvrent du nom de la simplicité et de l'innocence ; mais y a-t-il rien de plus simple que vous ? Et quoi de plus innocent puisque ce sont leurs propres œuvres qui nuisent aux pécheurs ? La paresse feint de ne chercher que le repos, mais quel repos assuré hors du Seigneur ? Le luxe veut être appelé rassasiement et abondance ; mais c'est vous qui êtes plénitude et source inépuisable d'incorruptibles délices. La prodigalité usurpe les formes de la libéralité : c'est vous qui êtes le dispensateur opulent de tous les biens. L'avarice veut posséder beaucoup, vous, vous possédez tout...

C'est ainsi que l'âme fornique quand elle se détourne de vous et cherche en dehors de vous ce qu'elle ne trouve sans mélange qu'en revenant à vous. Ils vous imitent à contresens (*perverse imitantur*) tous ceux qui s'éloignent de vous et qui se dressent contre vous. Mais, même en vous imitant de la sorte, ils prouvent que vous êtes le créateur de l'univers et que, pour cela même, on ne peut se séparer de vous » (30).

Et voici une définition du péché — car le mal, c'est le péché — qu'il faut d'abord citer en latin pour inviter de plus habiles à la traduire mieux que nous n'avons su le faire :

« Et quaesivi quid esset malum, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras » (31).

« J'ai cherché ce qu'était le mal, et j'ai trouvé non une substance, mais la *perversité d'une volonté, qui se détourne de la Suprême Substance, vous, mon Dieu,* pour aller aux choses basses, qui expulse hors d'elle-même ce qu'elle a de plus profond et devient une enflure au dehors » (32).

Faisant comme un contrepoids à cette vue sombre sur le péché, on pourrait trouver chez Augustin tous les éléments d'une riche phénoménologie de l'amour. Que l'on nous permette seulement d'en esquisser ici les principaux traits. L'amour n'est pas le désir (*cupiditas* : *De mor. Ecc. cath.* I, XXII, 41 ; *P.L.*, 32, 1329) ; il se caractérise bien plutôt par un mouvement d'élan, de générosité vers le bien : il est « valentior voluntas » (*Trin.* XV, XXI, 45 ; *P.L.*, 42, 1089). L'amour supprime la souffrance ou il la rend aimable (*De bono viduitatis* XXI, 26 ; *P.L.*, 40, 448). Surtout l'amour est principe d'unité, de communion, c'est sa définition même : « vita quaedam duo copulans aut copulare appetens » (*Trin.* VIII, X, 14 ; *P.L.*, 42, 960). La communauté fait le fond de l'amitié : « parler ensemble, rire ensemble, se prévenir d'égards mutuels, lire ensemble de beaux livres... » (*Conf.* IV, 13, de Labriolle, I, p. 76). L'amour dépasse même la communauté pour aboutir à l'unité et, si l'on ose le dire, à l'identification : « chaque homme est ce qu'est son amour : tu aimes la terre ? terre tu seras. Tu aimes Dieu ? oserai-je dire : tu seras dieu ? Ce n'est

(30) *Conf.*, II, VI, 13-14 ; éd. de Labriolle, I, p. 38-39.
(31) *Conf.*, VII, XVI, 22 ; de Labriolle, I, p. 166.
(32) Cette définition est d'ailleurs nourrie de l'Ecriture, cfr *Eccli*, 10, 12 s.

pas moi qui le dis, c'est l'Écriture... » (*In ep. ad Part.* II, 14 ; *P.L.*, 35, 1997). L'amour de Dieu, seul véritable, jouit d'ailleurs de ce privilège de rendre présent son objet par son propre mouvement vers lui : « c'est toi qui fais que Dieu soit loin ou proche. Aime, et il s'approchera. Aime, et il habitera en toi. Le Seigneur est proche, ne soyez pas inquiets ! Tu veux voir qu'il est avec toi si tu l'aimes ? Dieu est l'Amour » (*Sermo XXI*, 2 ; *P.L.*, 38, 145). D'où la nécessité de veiller à la rectitude de l'amour, d'empêcher qu'il ne dégénère en désir, c'est-à-dire qu'il ne se porte vers le créé, le considérant comme l'absolu : car « l'amour du monde rend l'âme adultère, l'amour de Dieu la fait chaste » (*Sermo 142*, 3 ; *P.L.*, 38, 779). L'amour des choses du monde est adultère s'il ne prend sa source dans l'amour du créateur, tout comme serait adultère l'amour de l'épouse qui négligerait son mari pour n'aimer que l'anneau nuptial (*In ep. ad Part.*, II, 10 ; *P.L.*, 35, 1994). Et l'on ne peut se défendre de citer le texte qui aboutit à la maxime augustinienne si connue : « dilige et quod vis fac ! »

« En des circonstances différentes, nous voyons un homme que l'amour rend sévère, un autre que la méchanceté rend caressant. Le père frappe son fils ; le marchand d'esclaves caresse ses esclaves. Si vous êtes attentifs aux choses, coups et caresses, qui ne choisirait les caresses et ne fuirait les coups ? Mais si vous regardez les personnes, c'est l'amour qui frappe et la méchanceté qui caresse. Soyez attentif à ce que je vais vous dire : on ne discerne les hommes que dans la racine de leur amour. En effet beaucoup d'actions peuvent avoir une apparence de bien mais ne pas procéder de la racine charité. Les épines aussi ont des fleurs ; il est des actions qui paraissent dures, qui paraissent brutales, mais elles sont destinées à corriger, sur l'ordre de la charité. Voici en une phrase un court précepte : « aime, et fais ce que veux » ; si tu gardes le silence, que ce soit par amour ; si tu parles haut que ce soit par amour ; si tu châties, que ce soit par amour ; si tu pardonnes, que ce soit par amour ; qu'il y ait au dedans la racine de la charité, de laquelle ne peut sortir que le bien ! » (33).

On s'apercevra tout de suite que cette doctrine si pure et si élevée de l'amour découle tout entière de la première Épître de saint Jean, qu'Augustin commente. C'est là qu'il a lu les deux affirmations bouleversantes : Dieu est amour ; l'Amour est né de Dieu. Nous sommes loin de l'Erôs platonicien, fils de Pauvreté et d'Expédient. Cependant la doctrine d'Augustin nous permettrait de résoudre l'opposition, beaucoup trop tranchée, que Nygren a mise entre cet Erôs païen et l'Agapè chrétienne. Selon Augustin — et Nygren semble l'avoir méconnu — il n'y a pas, à proprement parler, discontinuité entre l'amour-désir et l'amour-charité, mais plutôt progrès de l'un à l'autre, à mesure que le cœur humain se purifie davantage et se porte de plus en plus vers l'amour de Dieu ; il y a cependant un « point de transcendance », si l'on peut ainsi parler, c'est-à-dire un moment où l'amour

(33) *In ep. ad Parth.*, VII, 8 ; *P.L.*, 35, 2033.

prend une valeur nouvelle, à la fois parce qu'il se dirige maintenant vers le seul objet digne de lui et parce qu'il retrouve du même coup la fidélité à sa loi intérieure, ce « sincerum pondus » (34), « par lequel il s'élève vers le haut ». Lorsque tel est l'amour, il est vraiment libre : rien de mauvais ne peut en sortir.

On pourrait encore relever dans l'œuvre de saint Augustin bien d'autres analyses de ce genre : la tentation, l'habitude, le jeu de la concupiscence, la libido ; et, dans un autre sens, on y trouverait aussi une sorte de phénoménologie de ce que sera la vie céleste : Augustin en effet ne la décrit pas à la façon des théologiens ou des mystiques, mais bien concrètement, dans le prolongement pour ainsi dire de nos expériences les plus pures en cette vie. Que l'on nous permette de renvoyer seulement aux derniers chapitres de la Cité de Dieu.

*
* *

C'est donc non seulement par métaphore mais bien dans un sens propre que l'on peut parler de l'existentialisme de saint Augustin, puisqu'on trouve chez lui une ébauche tout au moins de la méthode existentialiste, beaucoup plus par conséquent qu'une parenté lointaine. Cependant ce n'est pas en définitive en tant que méthode que l'existentialisme d'Augustin nous intéresse le plus. Nous allons plus profondément à ce qu'il nous décrit de fondamental dans l'expérience humaine. Car cette condition malheureuse est bien la nôtre. Trop longtemps peut-être l'idée de l'homme comme « animal raisonnable » a régné dans les écoles, parce qu'elle était un bon exemple de définition par genre prochain et différence spécifique ! Mais il ne faut pas oublier que cette définition elle-même, parce qu'elle introduit la liberté sous la rationalité, ouvre une brèche dans toute anthropologie rationnelle : une brèche par laquelle doit entrer la considération du mauvais usage de la liberté, et donc des conséquences qui s'ensuivent pour la vie de l'homme. Un certain aspect existentialiste est donc essentiel à toute philosophie.

Le message propre d'Augustin a été sans doute de mettre en relief cet aspect de notre situation en ce monde : il nous a donné, très profondément, le sens du péché ! Mais, à la différence des existentialistes que ne règle pas la foi chrétienne, Augustin ne nous laisse pas dans la déréliction : le malheur de l'homme est encore un moyen dont Dieu se sert pour le ramener à lui : « ego fiebam miserior et tu propinquior ». Ainsi, à son tour, l'existentialisme d'Augustin s'ouvre vers la sérénité de la philosophie des essences. Les deux points de vue ne sont donc pas exclusifs : ils sont complémentaires.

Enghien, novembre 1947. Aimé Solignac, S. I.

(34) *Epist.* LV, X, 18 ; *P.L.*, 33, 212-213.

DE L'OBEISSANCE A L'EGLISE

« *Qui vous écoute m'écoute* » (Luc, 10, 16).

Ce texte si court, matériellement insignifiant, recèle tout le secret de l'obéissance catholique, parce qu'il en est le principe, parce qu'il en dessine la forme, parce qu'il en mesure l'étendue. Cette phrase grosse de conséquences, Notre-Seigneur Jésus-Christ nous la livre sans commentaire, à la manière d'une évidence qui se passe d'explication. Est-il besoin cependant de remarquer qu'elle demeure vraiment mystérieuse à l'esprit qui l'interroge ?

Toutefois, avant de chercher à pénétrer ce mystère, remarquons que cette affirmation du Christ détermine quels sont ceux à qui s'adresse la loi de l'obéissance chrétienne. Dans sa généralité, cette formule nous enseigne que la loi est universelle.

Celle-ci ne commande pas seulement à quelques fidèles s'efforçant à la perfection de l'obéissance, mais à tous ceux qui reconnaissent Jésus-Christ dans ses Apôtres et ses successeurs. Ainsi, il apparaît avec évidence qu'il n'est, dans l'Eglise, qu'une seule obéissance à l'Eglise ; il est manifeste que le précepte en est le même pour tous les baptisés, dans sa substance sinon dans ses modalités. Tous, laïcs, prêtres ou religieux, relèvent d'un seul et même principe d'obéissance.

Cette remarque faite, on voudrait dire ici ce qu'est en nous, ce qu'est pour nous la loi de l'obéissance catholique, ce qu'elle doit être du moins. Aussi, pour éclairer un peu les simples mots du Christ — sans prétendre tout dire —, pour apprécier le moins mal possible le programme qu'ils tracent, on voudrait dans les pages qui suivent examiner d'abord quelle est l'inspiration de l'obéissance, dire son âme. Or, son âme est la charité.

Mais alors il apparaît bientôt que la charité qui l'anime provoque au cœur de l'obéissance deux mouvements divergents, tous les deux magnifiques. Nous suivrons donc la dialectique inhérente à chacun de ces deux mouvements et nous serons amenés à constater que l'un comme l'autre, exclusivement suivi, est destructeur de l'obéissance elle-même.

Telle est l'antinomie surprenante à laquelle on aboutit. Peut-on surmonter la contradiction ? à quelles conditions cela est-il possible ? Ces questions sont d'importance capitale et c'est la réponse à ces questions que l'on voudrait formuler enfin (1).

(1) Voir, sur d'autres aspects de l'obéissance, les articles du P. Fr. Taymans dans cette revue : 1945, p. 919 suiv., *Contrefaçons de l'obéissance* ; 1947, p. 487 suiv., *Missions divines et obéissance humaine.*

I

S'il est vrai que la charité est le lien de la perfection, il est aussi vrai que l'une des fibres du lien de la perfection est constituée par l'obéissance. Il s'agit là d'une inclusion naturelle et surnaturelle, nullement artificielle. C'est la charité qui provoque à l'obéissance et la produit, à telle enseigne qu'on ne saurait enlever à la charité son inclination à l'obéissance sans la détruire immédiatement.

L'obéissance n'est pas formellement la charité. Cela est indiscutable. Et cependant la charité est inconcevable sans l'obéissance, parce que tout amour est inconcevable sans l'union à celui qui est aimé. Mais l'amitié, les affections humaines n'ont pas encore trouvé, depuis que le monde existe, d'autre signe efficace de l'union que l'abandon de la volonté propre, le rejet des désirs trop personnels, la soumission à la volonté, aux désirs, aux pensées d'un autre, celui que l'on aime. L'amitié, l'affection nous pressent de céder, de nous abandonner nous-mêmes. N'est-ce pas déjà toute l'obéissance qui s'annonce ?

Saint Thomas qui, aux lecteurs pressés, paraît ne point savoir regarder le concret, l'avait noté avec sa précision coutumière, quand il parle « de la charité qui ne peut exister sans l'obéissance... C'est pourquoi, ajoute-t-il, l'amitié fait vouloir et ne pas vouloir les mêmes choses » (*2ª 2ae*, 104, 3 c).

Cette loi si humaine, la Révélation ne la contredit pas. Saint Jean nous a-t-il assez répété que l'amour envers Dieu ne pouvait se traduire que dans l'obéissance ? « Si vous m'aimez, gardez mes commandements » (Jean, 14, 15). « Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous ordonne » (Jean, 15, 14). « Celui qui connaît mes commandements et les observe, voilà celui qui m'aime » (Jean, 14, 21). Il y a donc un signe irréfutable de l'amour, c'est la soumission à celui qu'on aime. Et si Jean a su le déclarer avec un relief saisissant, saint Matthieu n'a garde d'y contrevenir : « Ce n'est pas celui qui dit : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là entrera dans le royaume des cieux » (Mt., 7, 21).

Plus tard, viendra saint Benoît et c'est toujours le même signe, le signe irréfragable de l'amour, l'obéissance, qui est exigé de l'âme monastique : « Elle (l'obéissance sans retard) convient à ceux qui estiment n'avoir personnellement rien de plus cher que le Christ » (*Règle*, chap. 5). D'autres fondateurs d'Ordres, au cours des siècles, réclameront de leurs disciples le même signe.

Signe de la charité, l'obéissance l'est incontestablement. Mais elle ne l'est, elle ne peut l'être que parce qu'elle est produite par la charité. En celle-ci, l'obéissance puise toute sa sève, elle se nourrit de cette « substantifique moëlle ». C'est bien cela que les auteurs spiri-

tuels échelonnés au long des siècles proposent à l'imitation de leurs lecteurs, c'est l'obéissance fille de la charité ; et nous savons ce qu'ils pensent d'une obéissance arrachée par la crainte, imposée par le désir de s'attirer la bienveillance des supérieurs, ou accomplie tout simplement par routine. Si nous les en croyons, l'obéissance vaut par la charité. Dans leur pensée, ces deux vertus sont inséparables, au point de paraître concrètement identiques. Saint Jean n'a pas craint d'opérer cette transposition de la charité en termes d'obéissance, cette réduction de l'amour à la soumission : « L'amour de Dieu, dit-il, consiste à garder ses commandements » (I Jean, 5, 3 ; 2 Jean, 6). Pratiquement, telle que l'Église la propose, la vie du chrétien ratifie cette identification. L'obéissance aux commandements n'est-elle pas pour lui la substance même de la charité ? « Celui qui garde la parole de Dieu, c'est en lui véritablement que l'amour est parfait » (I Jean, 2, 5). L'Église d'ailleurs, officiellement, ne demande à l'homme rien d'autre, ou, si l'on préfère, elle enveloppe toutes les vertus dans l'obéissance, assurée que, dans l'ordre chrétien, aimer c'est obéir, obéir c'est aimer.

Faut-il encore un argument pour montrer que la soumission se confond pratiquement avec la charité ? Il suffit alors de rappeler à quelle fin tend l'obéissance. Cette fin n'est autre que l'union à Dieu, c'est-à-dire la charité définitive. « Parmi les vertus morales, dit saint Thomas, est d'autant meilleure celle qui méprise les plus grands biens » (*2ª 2ae*, 104, 3, c). Or, ajoute-t-il, tel est précisément le cas de l'obéissance qui renonce à la « propria voluntas ». Mais cette prétention serait-elle sage, si l'obéissance ne poursuivait l'union à Dieu, la seule richesse qui compense une perte si cruelle ? Aussi le Docteur Angélique le note immédiatement : l'obéissance vise à l'union à Dieu, *ut Deo inhaereat,* bref, la charité. Son effort ne sera pas vain, car c'est bien à l'obéissance que Notre-Seigneur a promis l'union avec lui : « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour » (Jean, 15, 10). C'est bien à l'obéissance enfin qu'est accordée l'union impérissable : « Celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement » (I Jean, 2, 17).

Ainsi, à travers l'obéissance l'esprit progresse « ex caritate in caritatem », s'élevant de l'amour à l'amour.

II

La source où s'alimente la soumission à l'Église est donc la charité. S'il n'y a pas de christianisme sans charité, il n'y en a pas non plus sans obéissance. Le christianisme veut donc l'obéissance.

Or, la charité qui nous lie à Dieu et à Jésus, son Fils, nous lie du même coup à l'œuvre qu'il entend mener en ce monde. Nous ne pouvons aimer le Christ sans aimer en même temps les desseins qu'il

poursuit. Et ceux-ci sont clairs. C'est l'établissement du Royaume de Dieu, d'un mot, c'est l'Eglise. Nous ne pouvons donc aimer le Christ sans aimer l'Eglise qui est son œuvre, nous ne pouvons accueillir le Christ sans accueillir l'Eglise, obéir au Christ sans vouloir aussi obéir à l'Eglise.

Mais, — et c'est ici le point essentiel — le Royaume de Dieu est une œuvre à structure terrestre et surnaturelle à la fois, une œuvre humaine et une œuvre divine simultanément. C'est là, au plus profond d'elle-même, le mystère de l'Eglise, c'est là que se trouve aussi le secret de l'angoisse chrétienne, car il nous faut être fidèle à toute l'Eglise, terrestre et divine, sans trahir, l'aimer tout entière, sans choisir.

C'est cette opposition, on dirait presque cette contradiction dans l'essence même de l'Eglise, qui va engendrer par contre-coup, dans l'obéissance à l'Eglise, deux mouvements divergents et apparemment inconciliables. Essayons de saisir ces deux mouvements dans leur intégrité, et déployons la logique interne qui régit ces deux poussées.

Parce qu'il est une œuvre humaine et terrestre, le Royaume de Dieu est entre les mains des hommes. Le bien commun, propre à l'Eglise, qui est la gloire de Dieu dans le salut de l'humanité, va donc être poursuivi humainement, c'est-à-dire à la manière dont toute société humaine poursuit le bien commun qui lui est assigné par la nature des choses ou par la volonté des associés. Or, « poursuivre humainement », cela implique la subordination aux hommes qui sont les chefs. A eux de déterminer les buts prochains ou éloignés, de prévoir les moyens d'exécution et de les prescrire, de faire régner l'ordre sans lequel aucune efficacité n'est possible.

L'Eglise, par conséquent, dans son effort pour établir le Royaume de Dieu, subit la loi commune à toute société, politique, économique, culturelle, nationale..., elle est bien enracinée dans la terre des hommes. La subordination apparaît en elle, ce qu'elle est ailleurs, la structure indispensable à la consistance de toute société. L'obéissance à l'Eglise est donc la condition de l'efficacité même surnaturelle, condition à priori, pourrait-on dire, qu'il n'est au pouvoir de personne de tenir pour non avenue, condition indispensable à la prospérité de l'œuvre ecclésiale.

Par voie de conséquence, les méthodes du gouvernement et du commandement dans l'Eglise reflèteront ce caractère de sage et prévoyante administration. Le supérieur adapte les moyens au but qu'il se propose, que ce but soit le bien d'une communauté, le bien d'une paroisse, le bien d'une école ou celui d'une mission. Il ne saurait, sans faute de sa part, se départir de la prudence humaine, écarter les moyens d'information ou négliger de les rechercher, de manière à assurer à son gouvernement toutes les garanties de la sagesse. « En un mot comme en cent », il ne peut mépriser aucune des ressources

que le bon sens, le talent ou le génie pourraient mettre à sa disposition. C'est un devoir qui pèse de tout son poids sur chacun des supérieurs, non pas seulement pour être fidèle à l'idéal terrestre du chef, mais pour accomplir l'idéal ecclésial, pour répondre aux intentions de l'Eglise.

Mais, s'il en est ainsi du commandement, il en va de même de la soumission — et pour les mêmes raisons. Comme le gouvernement du supérieur, l'obéissance de l'inférieur se sait destinée à réaliser le bien de l'Eglise, de son œuvre actuelle. L'obéissant consent à la soumission et la veut parce qu'il la connaît pièce irremplaçable pour l'édification de la Cité de Dieu. L'obéissant catholique sait que l'on ne peut rien sans la soumission à l'autorité, qu'il n'y a point d'efficacité sans hiérarchie. Aussi l'obéissance apparaît-elle à l'inférieur une prudence au service d'une cause, l'Eglise. L'obéissant sait en effet que la grâce ne détruit pas la nature, mais bâtit sur elle ; il sait donc, de par Dieu, que la grâce réclame de l'obéissant non la destruction de ses talents, de son jugement, de sa raison, mais leur utilisation plénière.

Dans ce cas, la subordination de l'inférieur est un concours apporté aux intentions du supérieur, un concours aussi intelligent, aussi habile, aussi actif que possible. C'est une collaboration entre inférieur et supérieur au bénéfice d'une cause qui les dépasse tous les deux.

Or, c'est la charité même qui inspire ce désir de collaborer. Aimer, n'est-ce pas vouloir le bien de celui qui est aimé ? Aimer Dieu, c'est donc vouloir le bien de Dieu, si l'on peut employer cet anthropomorphisme, c'est vouloir le bien de son œuvre terrestre, c'est se consacrer à elle, c'est la servir. Ainsi l'obéissance, sous l'aiguillon de la charité, se révèle consécration à Dieu, mais plus immédiatement consécration à l'Eglise et à son action parmi les hommes.

Pour toutes ces raisons, c'est-à-dire parce qu'elle naît de la grâce et de la nature, l'obéissance catholique ne peut pas ne pas être une prudence et une sagesse ; elle manquerait à la charité si elle ne l'était point.

Ainsi advient-il que l'obéissance, sous ce premier aspect, vise directement non pas la sanctification personnelle de l'obéissant, la spiritualisation individuelle, mais prétend assurer avant toute chose le succès d'une œuvre, l'établissement du Royaume de Dieu. Dans cette perspective, l'obéissance est un moyen au service d'une fin, mais cette fin est sociale, non individuelle. A l'obéissant, la soumission apparaît donc comme une sagesse destinée à obtenir le rendement maximum. L'inférieur veut, par son obéissance, promouvoir le Règne de Dieu, obtenir l'efficacité, remporter un succès : *Adveniat regnum tuum.*

Cet aspect des choses, on s'en doute, n'a jamais échappé à l'Égli-

se. Clément de Rome, écrivant à Corinthe où régnait le désordre, invite les chrétiens à l'obéissance, celle qui met chacun à sa place, afin d'assurer la bonne marche de l'ensemble (*Ep. ad Corinthios*, 37, 1). C'est pour défendre cette forme de l'obéissance que saint Cyprien résiste au pape qui interdisait de rebaptiser les hérétiques lorsque ceux-ci veulent entrer dans l'Église catholique (1). Seize siècles plus tard, Monsieur Tronson, écrivant le chapitre où il est montré « que l'obéissance est nécessaire dans les communautés » (*Traité de l'obéissance*, Paris, 1828, p. 24) est l'écho, entre beaucoup d'autres, d'une longue tradition.

Si ce point de vue n'a jamais été passé sous silence, il n'est pas douteux qu'aujourd'hui nous y sommes particulièrement sensibles. Préoccupations sociales, soucis communautaires, sentiment que les circonstances difficiles et l'évolution rapide des événements interdisent toute fausse manœuvre et exigent l'utilisation rationnelle des moyens, impatience d'agir avec efficacité, ces tendances diverses nous amènent à souligner volontiers que l'obéissance est un service, le service du Royaume de Dieu, Royaume qui n'est pas seulement spirituel mais terrestre aussi, et dont les méthodes sont terrestres elles aussi (2).

Envisagée sous cet aspect, l'obéissance est une prudence. Loin d'y renoncer, elle veut utiliser la raison, en vue du service de Dieu, bien entendu, œuvre qui ne saurait se passer, c'est trop clair, d'une raison attentive et exigeante. D'ailleurs ne doit-elle pas être prudence, s'il est vrai que la prudence est aussi une vertu surnaturelle ? C'est le principe qui fondait la réponse de saint Cyprien au pape, réclamant que l'Église de Carthage suivît les usages de l'Église de Rome : « Il ne faut pas prescrire au nom de la coutume, mais vaincre par la raison » (*Ep.* 71, 3).

Écoutons donc la raison dans l'obéissance même. Que dit-elle ? que dit la prudence ? La raison rappelle d'abord au subordonné qu'il lui faut obéir ; il ne saurait juger des ordres donnés. Que sait-il de la situation ? Connaît-il tous les éléments en jeu, toutes les personnes en cause ? Qu'il obéisse donc. « L'amour-propre aveugle le jugement, c'est pourquoi je ne me confie pas plus à moi-même qu'à un fou », dit saint Bernard (3). La raison peut ajouter encore ce que

(1) ... « les défenseurs de la validité (du baptême donné par les hérétiques) n'apportaient pas des raisons suffisantes pour émouvoir la grande âme de l'évêque de Carthage : l'on comprend que cet homme très grave n'ait pas désavoué des raisons qu'il estimait ne pas être réfutées, qu'il ignorait ne pas être fondées... ». P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, 1920, pp. 32-33.

(2) Voir, en particulier, Th. Deman, *Pour une spiritualité objective*, dans *La Vie spirituelle*, Oct.-Nov. 1944, p. 105. — Voir aussi Fr. Taymans, *Missions divines et obéissance humaine*, dans *N.R.Th.*, 1947, p. 491 suiv.

(3) Texte cité par Tronson, *Traité de l'obéissance*, p. 140.

nous avons déjà dit : la subordination est condition d'efficacité. Voilà ce que dit la raison naturelle et la raison surnaturelle y applaudit.

L'obéissance-service exige donc la soumission du sujet. Mais elle exige tout autant son activité, son initiative. On ne saurait concourir au bien commun de l'Eglise par la torpeur, car l'activité naturelle est providentiellement la condition de l'efficacité surnaturelle. Agissons donc : « le chrétien n'a pas le droit de se réfugier habituellement dans l'abstention » (4). C'est ainsi que l'entendait saint François d'Assise : au lieu de céder devant le premier refus, il insistait auprès du pape et revenait à la charge pour obtenir la concession élargie d'une indulgence plénière en faveur de la Portioncule (5). D'ailleurs, les constitutions des Ordres et Congrégations ne mettent-elles pas précisément tout leur soin à délimiter, pour chaque subordonné, un domaine à l'intérieur duquel il jouit d'une autonomie certaine ? Une sœur lingère est souveraine dans son petit royaume, le trappiste même, à la ciergerie ou à la fromagerie, n'est pas sans indépendance.

De plus, c'est au nom de la correcte exécution du service que l'obéissance réclame l'usage de la raison, le discernement. Il faut en effet comprendre la fin poursuivie par le supérieur ; c'est elle en réalité qui commande les démarches de l'inférieur, par-dessus la tête du supérieur, pour ainsi dire. Dans les prescriptions reçues, il faut donc retrouver le projet du chef, l'interpréter au besoin, afin de le mieux servir : « l'obéissance sera parfaite quand on accomplit ce qui est prescrit selon l'intention de celui qui le prescrit », dit saint Bernard (6). Bien loin de rejeter comme « amusements dangereux » les questions de la raison, l'inférieur s'efforce au contraire d'y répondre, assuré que dans une meilleure intelligence se trouve une meilleure exécution. Ce qui ne paraît pas contestable.

Service d'une cause, l'obéissance est donc une prudence, elle doit l'être ; et parce qu'elle est prudence, elle discerne, elle juge, elle passe au crible de l'intelligence, pour procurer plus efficacement le bien commun d'œuvres particulières et de l'Eglise tout entière. Mais ces affirmations sont grosses de conséquences.

Supposons en effet que les mesures prises par le supérieur paraissent, au jugement de l'inférieur, inefficaces, impropres à réaliser le but assigné, si elles lui paraissent d'application impossible, le subordonné, en vertu du service qu'il doit à la communauté, à l'Eglise, informe le supérieur des objections qui viennent à son esprit, des difficultés qu'il va rencontrer, des obstacles qu'il prévoit. La tradition spirituelle, très ferme sur ce point, reconnaît ce droit, qui peut

(4) Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, p. 126.
(5) P. Cuthbert, *Vie de saint François d'Assise*, p. 283.
(6) *Du précepte et de la dispense*, VII, 16.

devenir un devoir (7). Mais si les représentations respectueuses, l'information procurée au supérieur ne l'amènent pas à modifier son ordre, que fera le subordonné ? que fera le curé à qui son évêque refuse le droit de prononcer le moindre mot de français au cours de l'administration du baptême, alors que lui, curé, a l'évidence qu'une telle mesure est désastreuse ? Si ce dernier base son obéissance sur le service qu'il doit à sa paroisse et à l'Eglise, ne va-t-il pas refuser d'obtempérer à l'interdiction portée, parce qu'il estime que la fin, c'est-à-dire le bien de sa paroisse, commande autrement et souverainement, sans appel ?

Mais alors, du même coup, l'obéissance, telle que l'ont comprise les siècles chrétiens, s'évanouit, car, dans la pensée de ceux qui la pratiquèrent, l'obéissance n'était pas unilatéralement une méthode de succès apostolique, elle est la sujétion à la décision d'un supérieur, la soumission de l'individu à une hiérarchie. En outre, dans la pratique, l'obéissance va disparaître effectivement, car n'y aura-t-il pas souvent des raisons de juger du bien commun autrement que le supérieur ?

Ainsi, pour avoir suivi la dialectique de l'obéissance en ses extrêmes conséquences, nous aboutissons à la volatiliser, puisque le discernement que notre raison fait du bien commun est élevé au rang de critère de l'obéissance. Nous ne sommes plus là en terre de chrétienté, nous n'entendons plus aucun écho de la consigne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, si catégorique, si définitive : « Qui vous écoute m'écoute » (Luc, 10, 16).

III

Cessons donc d'envisager l'obéissance-service : elle aboutit à une impasse. Considérons désormais le second mouvement de l'obéissance.

L'œuvre de l'Eglise, disions-nous, est une œuvre terrestre et spirituelle, comme l'Eglise elle-même. Or, parce qu'elle est spirituelle et surnaturelle, cette œuvre s'accomplit par des moyens qui sont sans proportion avec le but recherché, sans proportion avec les moyens que l'homme raisonnable pourrait découvrir ou créer. Cela, nous le savons bien : quels que soient les instruments utilisés, ils seront ridiculement inadéquats au résultat que nous voulons.

Alors, il nous en faut prendre notre parti : tout geste humain sera inefficace, mais, nous le savons aussi, Dieu y pourvoira. Et il y pourvoit de fait, car c'est le renoncement à nos vues personnelles, à nos prétentions, à nos désirs, à notre action même, qui obtient le

(7) Saint Benoît, *Règle*, chapitre 68. — Saint Ignace de Loyola, *Lettre sur l'obéissance*. — Tronson, *Traité de l'obéissance*, p. 199. — L'exposé de cette doctrine classique se trouve une fois encore chez I. Van Wynsberghe, *Inférieurs et supérieur*, dans *La Vie spirituelle*, Nov. 1946, p. 259 et suiv.

succès. Rappelons-nous, en effet, la grande et inévitable loi de l'abnégation chrétienne, solennellement proclamée dans la Révélation en plusieurs rencontres (Mt., 10, 38 ; 16, 24 ; Luc, 9, 23 ; 14, 27 ; Jean, 12, 24 ; *Gal.*, 6, 14). Or, l'obéissance est justement l'une des formes du renoncement et l'une des plus éprouvantes. Mais cela ne saurait effrayer ou décourager le chrétien qu'anime la charité. N'est-ce pas l'instinct de la charité qui l'avertit clairement que l'amour se prouve et s'éprouve dans la difficulté ? « Il n'y a pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux que l'on aime » (Jean, 15, 13).

Or, c'est la charité qu'il importe avant tout d'attiser, d'intensifier, car c'est elle qui est en définitive la seule arme efficace.

Obéissons donc sans restriction aux ordres que les Supérieurs nous donnent, à ceux mêmes qui ne seraient pas donnés avec assez de prudence. L'obéissance est un sacrifice et par là elle est signe de la charité, preuve de la charité, épreuve de la charité, vérité de la charité. Bénie soit donc l'obéissance ! Le baptisé perçoit donc la soumission comme capable, en formant la volonté, en l'exerçant, de la détacher du périssable et du « moi », de la spiritualiser. C'est donc une valeur de premier plan. On conçoit alors que certaines âmes, dans l'Eglise, l'aient embrassée avec passion, au delà même de ce qui paraît simple et naturel.

L'obéissance est donc abnégation. N'est-ce pas sous cet aspect qu'elle est apparue aux premiers temps de l'Eglise, quand, par exemple, les « saints pères » assemblés délibérèrent sur le cas de Siméon le Stylite, dont ils craignent que le genre de vie ne soit refuge de l'orgueil, de la volonté propre ? Aussi lui dépêchent-ils un messager qui ordonnera d'abandonner cet étrange ermitage. Mais, ajoutent-ils, si, au premier mot du messager, Siméon se met en devoir de descendre, que le messager, en leur nom, l'invite à demeurer sur sa colonne. L'obéissance témoignée par lui sera un signe non équivoque que Siméon a renoncé à l'amour-propre ; ce sera le signe d'un authentique détachement.

Aux yeux de la jeune Eglise, comme aux nôtres, l'obéissance apparaît donc comme un sacrifice, spécification, entre plusieurs autres, de la grande loi du renoncement chrétien. Il en va de même pour la pauvreté, la chasteté ([8]).

Dans cette ascèse, la pratique chrétienne aura tôt fait de découvrir les degrés qui mènent au plus profond de notre être.

C'est l'obéissance d'exécution, forme la plus élémentaire, « obéissance bien basse et bien imparfaite », dira saint Ignace. Théoriquement on peut isoler ce genre de soumission des formes supérieures, mais, dans le concret, elle ne va jamais sans emprunter quelque chose

(8) Cfr S. Jean Climaque, *L'échelle du Paradis*, P.G. 88, 680. — S. Grégoire le Grand, *Morales*, P.L., 76, 765.

des soumissions plus parfaites ; sinon elle ne serait qu'une manière de servitude, et, dans ce cas, « elle n'est même pas digne du nom de cette vertu » (9). Au-dessus de cette dernière, s'étend l'obéissance de volonté, qui met la volonté de l'inférieur à l'unisson de la volonté du supérieur, à la manière de saint François-Xavier, décidé et prêt à quitter ses entreprises dans les Indes, sur le moindre signe de saint Ignace. Enfin nous atteignons au plus secret de l'esprit avec l'obéissance de jugement, qui conforme la pensée de l'inférieur à la pensée du supérieur, ou du moins qui s'efforce de le faire. C'est jusqu'à cette extrémité que la charité pousse le sacrifice dans l'obéissance. Pour l'amour de Dieu, la raison du subordonné baisse pavillon, remettant à la sagesse du supérieur le soin de commander avec prudence. C'est au berceau de l'Eglise que cet idéal de l'obéissance a été proposé. Saint Ignace d'Antioche écrit en effet aux Ephésiens : « Vous ne devez avoir avec votre évêque qu'une seule pensée et la même ; c'est d'ailleurs ce que vous faites. Votre vénérable presbyterium, vraiment digne de Dieu, est uni à l'évêque comme les cordes à la lyre et c'est ainsi que du parfait accord de vos sentiments et de votre charité, s'élève vers Jésus-Christ un concert de louanges » (*Eph.* 4, 1). En termes moins lyriques, c'est la même obéissance que réclame saint Benoît : « Si le disciple, dit-il au chapitre 5 de la règle, obéit de mauvais gré, s'il murmure, je ne dis pas des lèvres, mais seulement du cœur, cet acte ne sera pas agréable à Dieu qui voit le cœur et le murmure ». Saint Ignace de Loyola, on s'en doute, n'attend pas moins du véritable obéissant ; c'est jusque-là, dit-il, qu'il faut aller « si quelqu'un veut faire de soi-même un sacrifice très parfait » (*Lettre sur l'obéissance,* n° 9). Faut-il rappeler que ce troisième degré n'est pas resté dans l'Eglise une aspiration purement platonique ? Saint Alphonse Rodriguez suivait à la lettre les ordres de ses supérieurs, sacrifiant allègrement et sans réticence tout jugement, je ne dis pas qui leur fût contraire, mais qui fût seulement une interprétation.

Saint Alphonse Rodriguez nous amène donc jusqu'à une obéissance dite « aveugle ». Qu'est-ce à dire ? Cela veut dire que l'inférieur « s'abstient d'examiner les raisons, les motifs, les intentions du supérieur qui donne un ordre déterminé, de s'interroger pourquoi lui plutôt qu'un autre reçoit l'ordre ; pourvu qu'il s'agisse toutefois d'un objet parfaitement honnête » (10). Ce nom assez malheureux a valu quelque défaveur à ce haut degré d'obéissance. N'attachons pas plus d'importance qu'il ne convient à ce mot, car nous nous souvenons que des chrétiens ont choisi cette voie de l'obéissance du jugement, et qu'ils y ont acquis pour eux-mêmes la sainteté, pour l'Eglise le

(9) S. Ignace de Loyola, *Lettre sur l'obéissance,* n° 5.

(10) J.-B. Raus, *De obedientia religiosa,* Luxembourg, 1920, pp. 32-33. — Le P. Fr. Taymans a marqué avec exactitude les « contrefaçons » de cette obéissance ; *Nouv. Rev. Théol.,* 1945, p. 919.

rayonnement apostolique, pour Dieu l'accroissement de sa Gloire, « majorem Dei gloriam ». Elle n'était donc point si « aveugle » que le terme le laisserait croire.

Dans la « lex agendi » chrétienne, c'est à de tels sommets que peut parvenir l'obéissance (11). Elle est alors un « holocauste », un sacrifice avant tout ; et c'est ainsi que saint Thomas la présente (*2ª 2ae*, 104, 3, c). Ainsi comprise, sa visée première est, si l'on peut dire, le perfectionnement moral et surnaturel de l'individu qui obéit, non pas la perfection du corps social auquel il appartient. Elle répète à celui qui s'y exerce ce que disait saint Pierre Damien : « Il n'a pas tout abandonné celui qui se garde lui-même ; bien plus, il ne lui sert de rien d'avoir tout abandonné sans renoncer à lui-même » (12). Elle l'invite à se détacher de l'orgueil, elle le pousse à restreindre le désir d'autonomie ; et par là elle tend à la réforme de l'individu directement, et, indirectement seulement, de la société.

Considérée sous l'aspect individualiste, l'obéissance ne comporte pas pour autant une pure négativité. Elle est, comme toute autre forme d'ascèse, un acte positif, car elle procure, pour sa modeste part, l'adhésion à Dieu. C'est bien ce que vise, en effet, tout sacrifice qui, selon saint Augustin, est « un acte accompli en vue de s'unir à Dieu dans une société sainte » (13). Ainsi dépassons-nous le strict point de vue de l'ascèse pure, tant il est vrai que le renoncement chrétien ne peut jamais être un retranchement sans compensation, une perte sèche. Tandis qu'ils abandonnent entre les mains de leurs supérieurs volonté et jugement propres, les subordonnés, fidèles à l'esprit de l'évangile, possèdent déjà plus profondément le terme où les mène l'obéissance-ascèse, « sachant, dit saint Benoît, que par ce chemin d'obéissance ils iront à Dieu » (*Règle,* chap. 71).

Telle est, brièvement rappelée, la loi qui préside au développement de l'obéissance-ascèse. Mais des difficultés vont surgir sur le plan de la conduite réelle. Si, en effet, suivant la logique des principes posés, on poursuit dans l'obéissance l'exercice d'un renoncement, il faut éteindre tout jugement, abolir toute réflexion sur les ordres reçus. Le sacrifice serait alors très parfait, mais, à la limite, l'obéissant ne va-t-il pas être transformé en pure mécanique, en robot, pour parler le style du jour ? Suppression du jugement personnel, sup-

(11) C'est pourquoi les paroles suivantes ne nous paraissent pas faire pleinement droit à toute la nature de l'obéissance : « ...l'obéissance n'est point une vertu de l'intelligence, mais de la volonté. Elle n'est point faite pour nous amener à juger comme juge le supérieur, mais pour assouplir notre volonté au commandement que nous recevons de lui. Elle laisse entier le soin qu'il nous appartient de prendre pour juger droit et penser selon la vérité ». Th. Deman, *Pour une spiritualité objective,* dans *La Vie spirituelle,* Oct.-Nov. 1944, p. 106. Sans doute, formellement l'obéissance n'est pas vertu de l'intelligence. Cependant elle ne trouve sa perfection que par la soumission de l'esprit.

(12) *In natale Sancti Benedicti,* P.L. 144, 519.

(13) *De civitate Dei,* 10, 6.

pression de la réflexion, tout cela est bel et bon, mais on gâche la nature, si on ne la détruit pas. Rabaissés au rang d'instruments inertes entre les mains du chef, nous perdrions, semble-t-il, jusqu'au titre de personne. On songe alors à ces religieux dont H. Bremond nous a tracé malicieusement le portrait dans « L'abbé Tempête » (14). Ils marchent comme des automates dans les couloirs qu'ils fréquentent depuis des années, sans savoir où ils mènent, s'asseyent à une table où rien ne leur est servi et cependant quittent le réfectoire aussi réconfortés que s'ils avaient dîné comme d'habitude. Dans de telles conditions, le sacrifice même de l'obéissance n'est-il pas compromis, car la réduction à l'automatisme paraît devoir supprimer la possibilité même du sacrifice. L'obéissance s'est dévorée elle-même.

Mais laissons le passage à la limite que nous envisagions à l'instant. A vrai dire, c'est une pure fiction. Il reste toutefois qu'un doute s'insinue sur la légitimité d'une obéissance qui, logiquement, aboutit à de telles conséquences. Mais il en est d'autres encore.

Si l'obéissance doit être un sacrifice aussi parfait que possible du jugement, ne faut-il pas en conclure que tout l'effort du supérieur doit tendre à rendre l'obéissance inintelligible et, par conséquent, aussi crucifiante que possible ? Or, ceci révolte le bon sens et le sens de la charité. Et si les supérieurs de saint Alphonse Rodriguez lui ont commandé parfois avec rudesse, ils ne l'ont fait que pour savoir combien le saint se réjouissait en Dieu de ces algarades qu'il ne croyait pas truquées. Sans doute, aujourd'hui, on rencontre parfois des supérieurs — spécialement des supérieures — qui croient de leur devoir d'exercer l'autorité de manière arbitraire et inintelligible. Mais quel conseiller oserait les encourager dans cette voie ? Le sens chrétien se refuse donc à pousser à l'extrême les conséquences que la logique semble devoir imposer à la pratique de l'obéissance-sacrifice.

C'est le même sens chrétien qui se refuse encore à faire de l'obéissance le refuge de la passivité et de l'inertie, qui paraissaient être l'aboutissement inévitable de l'obéissance, sacrifice du jugement et de la réflexion. Et s'il est vrai que tous les auteurs de spiritualité n'ont pas évité toujours tous les excès de langage (15), l'instinct du christianisme se sent peu disposé à les ratifier, et cela d'autant moins que la grâce requiert la coopération active de la nature. Comment, en effet, prétendre à la sanctification, si l'on commence par laisser sans emploi l'intelligence et le bon sens, instruments ordonnés par Dieu même à l'union avec lui ?

Par un autre biais, la difficulté reparaît encore. Le supérieur qui commande réclame l'exécution. C'est le premier degré de l'obéissance. Mais l'exécution est compromise dès lors que le jugement est

(14) Paris, 1929, pp. 82-83.
(15) Tronson, *Traité de l'obéissance*, p. 32.

sacrifié. Comment accomplir correctement ce que l'on ne cherche pas à comprendre, ce que l'on ne peut pas comprendre ? Et comment comprendre, si l'on n'use pas de la raison ?

La logique de l'ascèse pose à l'obéissance de sérieux problèmes. Et cependant il ne peut être question de mettre en doute cette forme de l'obéissance. Elle fait partie intégrante de la loi du renoncement, essentiellement chrétienne. D'ailleurs la vie de l'Eglise présente une pratique de l'obéissance-ascèse, nullement extravagante et folle. Enfin, sa doctrine, en la personne de saint Thomas, par exemple, garantit que cette conception de l'obéissance est sage, prudente et surnaturelle.

Ces dernières remarques nous rassurent sans aucun doute sur la valeur de l'obéissance-ascèse. Mais le problème demeure : cette forme de l'obéissance aboutit logiquement à annihiler l'obéissant, du moins à laisser ses talents sans emploi. Comment surmonter cette objection ?

IV

Ainsi, quel que soit l'aspect envisagé dans l'obéissance, on constate que, maintenu exclusivement, chacun fait tort à l'obéissance. La logique de l'ascèse nous égare ; la logique du service également.

Si l'obéissance ne vise que le sacrifice, elle tend à détruire la personne, ou du moins elle confond les valeurs : le renoncement qu'elle porte en elle devient une sorte de fin dernière. On obéit alors afin de se sacrifier, comme si la Révélation nous enseignait que le renoncement est le seul moyen efficace, le sacrement de l'accomplissement du Royaume de Dieu. En dépit des apparences, se glisse une inspiration pélagienne : l'action ascétique de l'homme édifie la Cité de Dieu.

Mais si, d'autre part, l'obéissance ne veut être que service et prudence, elle déchoit finalement au rang de sagesse humaine, recourant au seul discernement des individus pour décider s'il y a lieu d'obéir ou de ne pas obéir. Pratiquement, cette obéissance identifierait le Royaume de Dieu et les moyens de sa réalisation avec les vues que l'homme prend sur le Royaume de Dieu et les moyens propres à hâter son avènement. Pratiquement on établirait une équation entre la gloire de Dieu et la pensée que nous formons de la gloire de Dieu. En fin de compte, là aussi, inspiration pélagienne : le discernement de l'homme devient le seul moyen d'édifier la Cité de Dieu. Pratiquement encore, ne serait-ce pas rejeter le scandale de la Croix ? « Vous n'avez plus rien de commun avec le Christ », s'écriait saint Paul (*Gal.*, 5, 4), et à juste titre. Mais Isaïe déjà nous met en garde contre cette erreur : « Mes pensées ne sont pas vos pensées et vos voies ne sont pas mes voies, oracle de Yahweh. Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-

dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées » (55, 8-9).

L'échec auquel on aboutit à vouloir épouser l'un des mouvements de l'obéissance à l'exclusion de l'autre nous apprend ce que la pratique de l'Église a deviné : ces deux mouvements sont inhérents à l'obéissance catholique ; il ne peut être question de les fondre ou de les séparer, il faut les affirmer tous les deux comme essentiels à l'obéissance de l'Église. D'ailleurs, s'il est vrai que ces deux composantes lui viennent de son âme qui est la charité, il est vain de vouloir faire triompher l'une dans la défaite de l'autre. L'obéissance est donc simultanément ascèse et service, renoncement et prudence. Elle consiste dans une tension incessante entre ces deux pôles. Il lui faut être assez aimante pour vouloir servir, assez aimante pour vouloir le sacrifice, au delà même de ce que le service impose.

De là il apparaît qu'il n'existe aucune théorie de l'obéissance qui éclaire définitivement la route de l'obéissant, et résolve infailliblement et sans douleur tous les problèmes qu'elle pose. Pour parler moderne, l'obéissance relève de l'existentiel et non point de définitions abstraites. Elle est donc toujours un problème, au moins dans les situations imprévues, problème où joue le coefficient personnel : et celui-ci n'est pas un invariant. L'obéissance recèle à l'état latent un conflit que les circonstances peuvent toujours faire éclater.

Mais avant d'envisager de plus près le conflit lui-même et de lui chercher une solution, il convient de noter qu'il ne se révèle pas partout et en toute circonstance au même point.

L'obéissance catholique, en effet, n'est pas absolument uniforme. Si elle est toujours ascèse et service, elle ne leur fait pas toujours la part égale. C'est que l'obéissance reçoit des nuances infiniment variées du but qu'elle poursuit immédiatement. Sans doute, le but dernier est toujours le même et unifie toutes les obéissances, mais la richesse de cette fin laisse place à bien des spécifications diverses. C'est ainsi que la soumission revêt, dans les différents Ordres et congrégations, des modalités différentes. Les ordres actifs seront plus portés à insister sur l'aspect prudence de l'obéissance, sur la part de réflexion qu'elle exige, parce qu'ils ont été institués pour être au service de telles ou telles œuvres pour le bien de l'Église. Il en va de même pour le clergé paroissial qui est chargé d'une mission et qui doit tout mettre en action pour la réaliser. Il en va de même pour le laïc chrétien. Leur vocation d'obéissant — indépendamment des formes spéciales que sont des vœux ou des promesses — est finalisée par le service actif de l'Église.

A côté de tous ceux-là, les congrégations et ordres contemplatifs se vouent plus directement à l'honneur de Dieu. Pour eux, l'obéissance prendra plus volontiers la teinte du renoncement, de l'ascèse. La soumission se fera plus volontiers abandon du jugement propre,

refusera de discuter le moins du monde les ordres reçus, assurée d'utiliser un moyen qui, en spiritualisant et perfectionnant le « laudator Dei », accroît du même coup la louange de Dieu. Dom Marmion a fait remarquer ces caractères divergents de l'obéissance catholique : il appelle le premier, le service, l'aspect « économique » et remarque à propos du second qu'il s'attache davantage à l'hommage rendu à Dieu », sans souci de l'œuvre matérielle qui en est l'objet » ([16]). C'est pourquoi on ne pourra jamais assimiler de tout point l'obéissance du trappiste à celle du jésuite, et, dans les cas-limites, la solution ne sera pas la même en règle générale.

D'ailleurs, à l'intérieur d'un même ordre, les fonctions sont diverses, plus actives ou plus contemplatives, et par là des nuances aussi s'introduisent dans la vocation à l'obéissance. On les note, par exemple, dans la vie d'obéissance des convers et des converses, par contraste avec celle des prêtres, des missionnaires, des religieuses enseignantes ou hospitalières. De plus, à l'intérieur d'un même ordre encore, les tempéraments sont divers et la Providence a coutume de spécifier les vocations à l'obéissance selon les tempéraments. Aux actifs, aux entreprenants, l'obéissance apparaîtra d'abord une action pour la gloire de Dieu, une prudence et une sagesse avec tout ce que cela comporte : jugement, initiative... Ainsi saint Ignace de Loyola refuse d'admettre que les dignités ecclésiastiques puissent échoir à ses compagnons. Et pourtant ce sont des papes qui l'en prient, Paul III, Jules III ([17]). A d'autres, l'abandon entre les mains de Dieu surnaturalise une tendance naturelle à la contemplation, au recueillement, à plus de passivité — et ceci soit dit sans nuance péjorative — ; l'obéissance prend plus volontiers chez de telles âmes la forme du sacrifice.

Le but, le tempérament provoquent donc les variétés de l'obéissance ; l'âge aussi. S'il est vrai que le renoncement, qui est loi chrétienne, présente des mesures différentes selon les époques de la vie, il est aussi vrai que l'obéissance-sacrifice s'avère plus nécessaire à certains moments, par exemple, dans les périodes de formation religieuse, séminaire, noviciat, et qu'à d'autres moments, inversement, l'obéissance-service apparaît comme plus nécessaire, par exemple, dans les ministères sacerdotaux, dans les missions...

Enfin — et surtout — il faudra faire la part du Saint-Esprit. Il parle quand il veut et comme il veut. Quoi qu'il ordonne, il faut lui obéir, mais il ne faut pas prétendre devancer ses inspirations, saint Alphonse Rodriguez nous en est garant. Il lui est arrivé un jour de s'efforcer de manger l'écuelle de bois dans laquelle on lui avait servi son repas, parce qu'on lui avait dit : « Mangez toute l'écuelle ». Mais

(16) *Le Christ, idéal du moine,* 1923, p. 347.
(17) P. Dudon, *S. Ignace de Loyola,* Paris, 1934, p. 473.

il a écrit aussi, à propos de l'obéissance littérale : « C'est là l'œuvre de la vertu parfaite sans laquelle celui qui tenterait d'accomplir de telles choses pourrait faire un péché. Il est donc nécessaire de posséder cette vertu vraie et réelle, afin de sauver son âme de l'illusion et d'être apte à agir selon Dieu et non d'une façon coupable » (18).

V

La part faite respectivement aux deux mouvements de l'obéissance est susceptible de dosages infiniment variés. Mais ce qui est certain, c'est que les deux mouvements auront nécessairement leur place à l'intérieur de l'obéissance catholique. Alors le conflit que nous avons évoqué plus haut reparaît, il est inévitable, ne fût-ce que du point de vue théorique. Si l'ascèse et le service doivent être maintenus également, lequel des deux doit l'emporter quand l'ascèse s'oppose au service, ou le service à l'ascèse ?

Concrètement, il peut arriver à tout prêtre, à tout religieux, à tout laïc, de constater que l'ordre qu'il reçoit s'avère inexécutable, néfaste même. Nous avons déjà rencontré ce cas, sans lui donner de solution. Le subordonné se trouve mis en demeure d'accomplir une fausse manœuvre, une erreur de tactique. C'est le curé convaincu qu'on ruine sa paroisse à vouloir lui imposer des liturgies latines, c'est l'aumônier d'un camp de J.E.C.F. qui se voit complètement coupé du camp de jeunes filles dont il est chargé, s'il applique les consignes données par la commission des Cardinaux et Archevêques. Faut-il renoncer à son jugement propre et obéir littéralement ou servir le bien commun et obéir selon l'esprit, et pratiquement ne pas exécuter ?

Remarquons d'abord que l'ordre — supposé légitime — qui nous paraît inexécutable, erroné, n'est pas pour autant caduc ; même s'il était injuste à l'égard de l'inférieur, il ne serait pas caduc (19). Cependant, il est évident aussi que le subordonné a le droit de vérifier la légitimité de l'ordre qui le heurte, car il y a des limites au devoir de l'obéissance, limites déterminées par le but même que se propose tel institut, telle congrégation, l'Église tout entière (20).

C'est pourquoi, en tout premier lieu, un ordre contraire à la loi de Dieu est nul. Il peut en être de même pour un ordre qui, sans être en soi contraire à la loi de Dieu, l'est cependant pour tel sujet, en raison de circonstances accidentelles. Un ordre, canoniquement légitime, peut exposer l'inférieur à une occasion prochaine de faute grave, car un supérieur ne peut percer les secrets de toutes les consciences. Sous réserve d'un avis donné par un directeur prudent, afin d'éviter toute illusion, ce commandement est nul. Comment, en effet, l'obéis-

(18) Cité par F. Goldie, *Saint Alphonse Rodriguez*, p. 275-276.
(19) S. Th., *Supltum*, 21, 4, c.
(20) S. Th., 2^a 2^{ae}, 104, 5.

sance à l'Eglise pourrait-elle jamais faire abstraction du bien spirituel du sujet, quand l'Eglise, par constitution divine, est vouée à ce bien ?

C'est encore parce qu'il y a des limites à l'obéissance qu'un commandement est nul s'il prescrit ce qui est étranger à la fin essentielle de l'Eglise. Ce but est strictement spirituel et c'est lui qui détermine le domaine où l'Eglise peut exiger obéissance et le domaine où ses droits cessent. Aussi, pour ne prendre qu'un exemple délicat, les supérieurs ecclésiastiques sont-ils réservés pour donner ne fût-ce qu'un conseil sur les affaires politiques.

L'histoire du Saint-Siège le montrerait à l'évidence. Nous sommes là, en effet, aux marches extrêmes de l'obéissance ecclésiale. L'Eglise le sait et elle sait qu'elle ne peut commander en ces matières que si son but exclusivement spirituel, le salut de l'homme, s'y trouve intéressé.

Il en va de même à l'intérieur des communautés situées dans l'Eglise, diocèse, ordre, congrégation... C'est le but qui détermine l'étendue de l'obéissance, et, dans le cas des ordres ou congrégations, ce sont les constitutions qui pourvoient à ces précisions et déterminations. Aussi saint Bernard déclare-t-il : « On ne peut exiger de moi que ce que j'ai promis » ([21]). Et il ajoute : « Que l'ordre ou la défense du supérieur n'outrepasse donc point les limites de la profession » ([22]).

Mais ceci étant dit, n'envisageons que l'ordre légitime, ce qui est, Dieu merci, l'immense majorité des cas. — Que ferons-nous si le supérieur maintient un ordre qui nous paraît avec clarté malheureux, erroné, néfaste ?

Résisterons-nous « en face », comme saint Paul à saint Pierre ? Oui, si l'on entend par là que nous présenterons tous les arguments capables de peser sur la décision du supérieur, — à condition qu'ils soient exacts et honnêtes, bien entendu — ; nous discuterons, autant qu'il sera possible, autant qu'il nous sera permis. Mais, si, en dépit de nos instances, avertissements, objurgations respectueuses, le commandement est maintenu comme tel, que doit faire, que doit penser le véritable chrétien ?

Abandonner son jugement sur le point en litige ? Dans certains cas extrêmes — et c'est de ceux-là que nous parlons —, l'intelligence le voulût-elle n'y parviendrait pas. Elle ne peut voir ce qu'elle ne voit pas. Elle ne peut pas ne pas voir ce qu'elle voit. Toutefois, on pourrait obéir, en renonçant pratiquement à son jugement, même si l'on ne parvient pas à l'étouffer : c'est le sacrifice dans toute sa pureté. Mais alors, l'obéissance-service se met à la traverse et interdit d'exé-

(21) *Du précepte...*, IV, 10.
(22) *Du précepte...*, V, 11.

cuter un renoncement dont on sait pertinemment qu'il nuit au bien commun, dont on a l'évidence qu'il mène au désastre spirituel. Ainsi pense cet aumônier dont nous rapportons l'embarras.

L'obéissance-ascèse argue de sa fin qui est l'honneur de Dieu, pour réclamer le renoncement au jugement propre. Mais l'obéissance-service rappelle que sa fin est aussi l'honneur de Dieu et, à ce titre, interdit dans le cas présent de renoncer au jugement propre. A qui faut-il donc entendre ? Vouloir conserver, dans l'obéissance, ses deux impulsions divergentes, sans sacrifier l'une à l'autre, ne nous conduit-il pas à une absurdité, c'est-à-dire à l'impossibilité d'agir ? L'obéissance catholique serait-elle inviable définitivement ?

Que doit donc faire et penser le chrétien en ces crucifiantes difficultés ?

VI

L'obéissance a donc atteint « le point critique », celui, semble-t-il, auquel elle ne peut plus subsister. En effet, entre la tendance-sacrifice et la tendance-service, nous ne savons laquelle choisir, puisque toutes les deux sont essentielles, et cet embarras interdit l'obéissance d'exécution. D'autre part, l'intelligence qui ne peut supprimer les évidences qu'elle perçoit ne saurait parvenir à l'obéissance de jugement, le plus haut degré de cette vertu.

Or, en fait, dans l'Eglise, l'obéissance continue à exister, à sanctifier, en dépit des impossibilités que l'analyse paraît révéler. C'est que l'analyse n'a pas encore tout examiné ; elle n'a pas encore révélé le dernier élément de l'obéissance, sa vie profonde, si l'on peut dire. L'obéissance, en effet, n'est pas seulement une ascèse et un service simultanément, elle est une mystique. Et il lui faut, sous peine de courir les risques mortels signalés à l'instant, tenter incessamment de vivre à ce niveau.

Notons cependant que l'obéissance n'attend point d'être acculée aux crucifiantes alternatives pour s'élever au plan mystique qui les domine. Dans son germe, l'obéissance est déjà une mystique : dans la charité qui l'anime, elle possède le premier élan vers la mystique, mystique de l'imitation de Jésus-Christ, mystique de l'Amour Divin. Nous voici donc revenus au principe de l'obéissance, principe qui en est simultanément la consommation et l'explication : la charité surnaturelle.

Comment définir l'inspiration mystique de la soumission en terre catholique ? Saint Paul le dira. Il a prêché avec ferveur l'identification au Seigneur : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ » (*Rom.*, 13, 14 ; *Gal.*, 3, 27) ; il a décrit avec insistance l'insertion dans le Christ comme le terme de la vie chrétienne. C'est à ses yeux le but dernier et béatifiant de notre action. S'il en est ainsi, l'obéissance, qui

est une des faces de notre action, ne peut être étrangère à la réalisation de ce but, elle ne le doit certainement pas. Elle doit tendre à la fin que se propose toute action religieuse, c'est-à-dire réaliser l'assimilation à Notre-Seigneur Jésus-Christ, et parvenir ainsi à l'union avec Dieu. C'est son devoir premier.

Si saint Paul a bien décrit la vie chrétienne, l'obéissance offre le moyen de parvenir à ce but, et cela de manière d'autant plus parfaite que nous nous proposons plus expressément d'imiter Jésus-Christ obéissant. C'est dire que, pour mieux comprendre et plus pleinement l'essence du mystère chrétien de l'obéissance, il faut envisager le mystère de l'obéissance du Christ.

Que le Verbe Incarné ait été obéissant, la question ne se pose pas. Notre-Seigneur a été soumis à Dieu, et cela dès le principe, dans l'acte même de l'Incarnation. « C'est pourquoi le Christ dit en entrant dans le monde : Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps... Alors, j'ai dit : Me voici... Je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté » (*Hebr.*, 10, 5-7). « L'obéissance a été le lot de son enfance, de son adolescence (Luc, 2, 51) ; elle a été sa nourriture (Jean, 4, 34 ; 6, 38), et il a pu déclarer sans être contredit : « Je fais toujours ce qu'il Lui plaît » (Jean, 8, 29 ; 14, 31).

Ce qui importe à notre sujet, c'est de constater dans la soumission du Seigneur les deux faces alternantes de notre obéissance. Dès le principe, en effet, la nature de l'obéissance nous apparaît, dans l'Incarnation et par l'Incarnation, comme le service de l'humanité. La sujétion de Notre-Seigneur, c'est, évidemment, un dévouement au salut universel : « par l'obéissance d'un seul, tous ont été constitués justes » (*Rom.*, 5, 19). Son obéissance consacrée au bien surnaturel de l'humanité amène donc le Christ à développer l'Incarnation, à l'accroître, s'il est permis d'employer cette métaphore. Il poursuit donc son œuvre, s'adaptant à l'homme, usant de paraboles, assistant aux noces de Cana, payant l'impôt à la puissance civile, invitant à rendre au pouvoir politique ce qui est son dû, se soumettant aux lois de la pédagogie humaine pour réussir la formation des Apôtres. Obéissance-service, obéissance-prudence qui invite à parler à chacun le langage qui lui convient, à fuir les risques inutiles, à rejeter les enthousiasmes populaires d'insuffisante qualité. C'est vraiment la prudence au profit de l'homme, c'est l'Incarnation, *enanthrôpêsis*, diraient les Pères Grecs avec exactitude, obéissance au bénéfice de l'homme et au service de Dieu.

Mais en même temps, c'est l'obéissance, ascèse et sacrifice : « il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix » (*Phil.*, 2, 8). Mais, avant d'en arriver là, le Seigneur s'exercera au silence, à la longue patience de Nazareth, au recueillement de la vie cachée. Dieu n'a pas libéré toutes les initiatives du Fils, il a restreint sa mission aux brebis perdues d'Israël et cela, pendant trois ans seule-

ment. C'est le sacrifice dans l'obéissance. Au cours de la vie publique, c'est l'obscuration de la gloire qu'il possède de toute éternité avec le Père, c'est l'humilité donc, la fatigue aussi, l'hostilité, l'incompréhension : « Il s'est anéanti lui-même » (*Phil.*, 2, 7). Luxe de peines qui dépasse de beaucoup les nécessités du « service » à rendre. L'obéissance-service n'a pas, toute seule, sauvé le genre humain et procuré la gloire de Dieu. Notre-Seigneur ne rassemble que quelques milliers de personnes et combien de dizaines seulement croient fermement en lui ? Alors agit la Rédemption par le sang du Christ et le miracle du salut s'accomplit et se prolonge, parce que « la paix avec Dieu est faite par le sang de sa Croix » (*Col.*, 1, 20), « sang précieux, celui de l'Agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ » (*I Petr.*, 1, 19). Ainsi, dans l'effondrement des moyens humains, par delà toute ingéniosité, toute force, toute habileté, l'obéissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ parvient au succès, accomplit le but visé, le salut de l'humanité. « Vous avez été immolé et vous avez racheté pour Dieu, par votre sang, des hommes de toute tribu, de toute langue et de toute nation » (*Apoc.*, 5, 9). C'est au moment où l'obéissance du Christ échoue manifestement qu'elle réussit réellement.

L'obéissance du chrétien sera semblable. Elle poursuit donc la mystérieuse identification à Notre-Seigneur Jésus-Christ par une assimilation volontaire, extérieure, aussi complète que possible à son modèle. La soumission du baptisé n'a, au plus profond d'elle-même, d'autre désir que celui « d'être conforme à l'image du Fils de Dieu, afin que le Fils de Dieu soit le premier né d'un grand nombre de créatures » (*Rom.*, 8, 29).

C'est pourquoi le baptisé, comme le Fils, a conscience de n'obéir qu'à Dieu. Il y a longtemps que l'Église a fait cette découverte ; c'est aux premiers jours de son obéissance qu'elle l'a su, avec les Apôtres qui déclarent : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (*Actes*, 5, 29). On le sait aussi au temps de saint Benoît : « Une chose est-elle commandée par un supérieur, aussitôt, la tenant pour ordre divin, ils (les moines) ne peuvent souffrir de délai dans l'exécution » ([23]). On le sait au temps de saint Bernard ([24]). On ne l'oublie pas au temps de saint Ignace de Loyola, et la pensée de celui-ci inspire le P. Rodriguez qui nous apprend « un excellent moyen pour obtenir la perfection de l'obéissance qui est d'obéir au Supérieur comme si c'était Jésus-Christ lui-même » ([25]).

Cette doctrine constitue le bien de l'Église, parce qu'elle s'enracine dans le texte même de l'Évangile : « Qui vous écoute m'écoute » (Luc, 10, 16). Aussi l'obéissant sait-il qu'il n'obéit jamais à un hom-

(23) *Règle*, chapitre 5.
(24) *Du précepte...*, X, 19, 21.
(25) *Pratique de la perfection chrétienne*, chapitre XI.

me sans obéir à Dieu en même temps et en premier lieu. Il ne se borne pas à « voir » dans le supérieur l'image de Dieu, comme par l'effort d'une imagination exaspérée, il « connaît » que le supérieur représente Dieu même, lui transmet les ordres de Dieu même.

Mais la lumière, ici, n'est donnée qu'à la foi, à une foi qui humblement réclame le secours : « Seigneur aidez donc notre incrédulité » (Marc, 9, 23). Sous l'éclairage mystérieux de la foi apparaît déjà la dimension mystique de l'obéissance, c'est-à-dire la coïncidence du supérieur avec Dieu, de l'œuvre du supérieur avec l'œuvre de Dieu. Or, l'œuvre de Dieu, c'est l'invitation faite à chacun de nous d'être membre véritable du Corps Mystique, en ressemblant au Fils. Ainsi l'ordre du supérieur nous présente, en termes concrets, de la part de Dieu, cette même et unique invitation ([26]), cet unique devoir.

On vient de décrire un des premiers temps, pour ainsi dire, de l'obéissance mystique. Il en est d'autres.

L'appel qui suggère au chrétien l'assimilation au Christ, qui la lui demande, ne se borne pas à vouloir conformer la pensée du chrétien à la pensée du Christ, pensée qui pourrait n'être que théorique ; cet appel ne réclame pas une quelconque imitation du Seigneur, mais une imitation réelle, dans les faits. La fidélité aux premières sollicitations de la grâce ne tarde pas à découvrir de tels horizons, ceux de l'imitation réelle et parfaite.

Or, le Christ « a obéi jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la Croix ». Il nous faut donc admettre que le martyre même peut être le terme de la soumission. Le chrétien le sait parce que toute l'Église le sait : « Allons et mourons avec Lui », disait déjà l'un des Douze (Jean, 11, 16) ; mais plus fréquent que le martyre du sang, il y a le martyre de l'esprit, le sacrifice du jugement personnel, et la dialectique mystique de l'assimilation au Christ ne songe pas à le refuser. « Allons, nous aussi, et mourons avec lui ».

A la lumière de ce qui précède, il nous semble que se dessine la réponse que l'on doit faire au chrétien placé devant l'ordre qu'il juge être, avec évidence, inexécutable, malheureux, désastreux peut-être même. Le subordonné, si Dieu lui fait la grâce de l'animer de la charité qui faisait dire à saint Paul : « Je désire disparaître, pour être avec le Christ » (*Phil.*, 1, 23), ne refusera pas de suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ au plus près, et, puisque l'ordre est clair, puisqu'il est légitime, puisqu'on le maintient tel quel, le chrétien saisit la Croix qu'on lui impose de par Dieu, et prend sa place dans la Montée au Calvaire. C'est la grâce même qui le pousse sur la voie douloureuse, la grâce qui est participation à la vie divine dans le Fils, Celui-là même qui monte au Golgotha. C'est la grâce qui l'invite et le presse, la grâce, union entre le Fils et nous-mêmes. Com-

(26) E. Mersch, *Morale et Corps mystique*, p. 261.

ment ne serait-elle pas en même temps vocation à l'imitation complète ? Vocation et provocation à suivre le Seigneur, qui ne relèvent plus de la raison, du bon sens, ou de quelque autre argument raisonnable. Cet ordre de valeur, pour excellent qu'il soit, est laissé loin en arrière, loin en-dessous du plan auquel nous accédons, le plan mystique de la grâce et de la charité.

Humainement, cette soumission extrême paraîtra inintelligible ; on ne s'en étonne point, car la « folie de la Croix » qui est une folie de la charité divine n'est pas plus intelligible. Mais la logique de la charité l'éclaire, l'impose même. Parce qu'il aime, le serviteur de Jésus-Christ veut adhérer à son Maître, — *mihi adhaerere Deo bonum est* —, et parce qu'il ne prétend point lui être supérieur, il envisage, il admet qu'il lui faille se soumettre « jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la Croix ». *Caritas,* pourrions-nous dire en transformant un axiome connu, *aut pares invenit, aut facit.* D'ailleurs, en face de ce parti extrême, le chrétien possède une certitude inaliénable, celle de ne pas errer : « Celui qui me suit ne marche point dans les ténèbres » (Jean, 8, 12).

Laïc, prêtre ou religieux, le chrétien renonce donc à suivre son jugement. Sans doute, nous le répétons, il ne pourra contraindre son esprit à voir ce qu'il ne voit pas, « et ceci n'est pas requis » ([27]). S'il était requis de penser exactement comme le supérieur dans tous les cas, saint Augustin aurait eu tort de confesser ([28]) que les juges ecclésiastiques se trompent souvent comme les autres hommes. Si donc l'esprit ne peut effacer sur commande les évidences naturelles, il ne les érige point pour autant en critère de l'action et il leur superpose l'évidence surnaturelle : le Christ est mort par obéissance sur la Croix, et l'amour que je lui porte m'invite à l'imiter intégralement. L'obéissance est voulue de Dieu en la personne du Christ, l'imitation du Christ, elle aussi, est voulue de Dieu : obéissons donc. Ainsi, saint Alphonse Rodriguez, sans tant de discours, on s'en doute, se mit en devoir d'obéir au Père qui, en dépit des représentations d'Alphonse, lui recommandait de méditer selon une méthode discursive, depuis longtemps dépassée par le saint ([29]). Oui, véritablement, le moment est venu de témoigner qu'on croit en Dieu et en ses méthodes.

La foi, et la foi seule, nous apprend en effet que la soumission portée à ce degré est la plus haute sagesse, car la foi nous apprend, mais la foi seule, que le sacrifice du Calvaire est Rédemption. Le Seigneur nous en avait prévenus dès avant la Passion : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (Jean, 16, 33). Equivalemment encore,

(27) Dom Marmion, *Le Christ idéal du moine,* p. 362.
(28) *Contra Cresconium,* XXI, 26 ; P.L. 43, 482.
(29) F. Goldie, *S. Alphonse Rodriguez,* p. 284.

il nous en avait assurés quand il prononçait les mystérieuses paroles : « Celui qui perd son âme la sauve » (Mt., 10, 39). Cependant, c'est le Dimanche de Pâques qui éclaire et explique le Vendredi-Saint ; alors il devient manifeste que le Calvaire est la condition de la Résurrection, que la Mort est promesse et gage de la Vie. Et, s'il en est ainsi pour le Chef, il en va de même pour les membres du Corps Mystique : en eux aussi, le martyre du corps et le martyre de l'esprit est une rédemption. Le sacrifice total de ceux qui « *pro Dei amore imitant Dominum* » ([30]) est identiquement un rachat, service du bien commun par conséquent. C'est à l'instant même où l'être se renonce, sacrifie ses exigences les plus intimes, que le bien commun impérissable est assuré. C'est au moment où l'efficacité terrestre consent à être reniée que l'efficacité surnaturelle opère et réussit. L'obéissance-sacrifice s'avère obéissance-service, en nous aussi, Rédemption. Mais, remarquons-le encore une fois, cette déconcertante efficacité de l'obéissance est possible pour la seule raison que le chrétien est réellement « alter Christus », parce que l'identification mystique au Christ est une réalité, parce que l'obéissance « accomplissant ce qui manque aux souffrances du Christ » (*Col.*, 1, 24) obtient le prix qui leur est promis : le salut du genre humain.

Ainsi, parvenu à ces hauteurs mystiques, on perçoit la solution du conflit douloureux : renoncement pour l'honneur de Dieu ou service pour l'honneur de Dieu ? Désormais l'obéissance-ascèse se concilie avec l'obéissance-service dans le mystère chrétien : à ce niveau il n'est plus de conflit. L'obéissance, saturée de grâce, ne voulant connaître « que Jésus et Jésus crucifié » (*I Cor.*, 2, 2), procure le bien social de l'Église, du genre humain. On ne s'étonne plus alors que ce genre d'obéissance ait trouvé dans l'Église des promoteurs décidés. C'est saint Benoît qui termine le chapitre 68 de la règle par cette tranquille exhortation à l'inférieur soumis à un ordre impraticable : « alors, dit le saint, puisant dans la charité confiance en l'aide de Dieu, qu'il obéisse ». Saint Ignace de Loyola a indiqué la même ligne quand il demande une obéissance « aveugle pour ainsi dire » ([31]). Et si les deux saints n'ont pas donné les motifs qui les poussaient à recommander la soumission extrême, l'approbation que l'Église donne de ces règles nous garantit infailliblement que cette conduite est selon la Révélation. Toutefois, en ce qui concerne saint Ignace, la raison dernière apparaît ailleurs ([32]), quand le saint nous apprend que notre désir le plus haut doit être d'imiter Jésus-Christ dans sa pauvreté, dans son ignominie. L'histoire de bien des saints nous montre qu'ils s'orientent délibérément dans cette voie. Saint François d'Assise abandonna ses préventions contre les études, qui lui parais-

(30) Saint Benoît, *Règle*, chapitre 7.
(31) *Sommaire des Constitutions*, n. 35.
(32) *Exercices spirituels*, 3e degré d'humilité.

saient devoir compromettre la pratique de la stricte pauvreté, parce que le cardinal Hugolin souhaitait que les Frères Mineurs étudiassent en vue de la prédication.

Il y a donc dans l'Église une inclination à marcher par ce chemin étroit, qui mène du côté de la Croix et obtient la même efficacité surnaturelle. L'Église le sait d'évidence surnaturelle, et elle s'efforce de réaliser ce qu'elle sait, avec l'aide de la grâce, sous le souffle de l'Esprit-Saint. Ainsi s'accomplit, dans sa plénitude, l'obéissance catholique, vouée par nature à reproduire Notre-Seigneur Jésus-Christ, sous l'action mystique de la charité : *Caritas Christi urget nos* (*2 Cor.*, 5, 14).

VII

Telle est donc la perfection de l'obéissance chrétienne.

Mais on demandera peut-être à quelles conditions un si grand mystère est possible. La matière est assez importante pour que nous cherchions à éviter toute illusion et à justifier nos démarches concrètes. Cette question mérite donc une réponse. Celle-ci ne résorbera pas le mystère, on le pense bien ; elle aura tout au plus l'avantage de montrer à quelle profondeur l'obéissance s'enracine dans l'Église du Christ. Cette question est d'ailleurs inévitable. Elle pourrait prendre la double forme que voici : Comment se peut-il que le supérieur tienne effectivement la place de Dieu, commande, en tout, au nom de Dieu ? — Comment est-il possible d'autre part que l'obéissance soit une véritable assimilation au Christ ? — La réponse à ces deux questions est brève en sa substance : cela ne se peut que dans l'Église et dans l'Église catholique. C'est de cela qu'il faut dire quelques mots.

Quand l'inférieur voit dans le supérieur Dieu même qui lui commande, ce n'est pas, nous l'avons dit, une vue purement imaginative, une affabulation destinée à enchaîner « la folle du logis », un procédé d'autosuggestion. Il s'agit, en l'espèce, d'une vérité aussi solide que l'Église sur laquelle elle se fonde.

L'Église, en effet, est le Corps du Christ. Cela veut dire que mystérieusement toute l'Église, visible et invisible, est enracinée dans le Christ. Cela veut dire par conséquent que la hiérarchie tout entière est liée au Christ, non pas seulement instituée à l'origine par le Christ, et pour ainsi dire abandonnée par lui à son sort terrestre, mais encore aujourd'hui tout entière attachée à la volonté positive du Christ, suspendue à sa volonté. Cela veut dire que mystérieusement, mais réellement, la hiérarchie ecclésiastique est soudée à la volonté du Christ et la présente, parce que la hiérarchie, structure de l'Église, est le corps du Christ. L'aspect juridique inévitable que prend la hiérarchie, est, pour sa part, la révélation et la vérité du Christ total

parmi nous. De là il suit que l'inférieur qui obéit à ses supérieurs légitimes voit apparaître à son niveau la volonté même de Dieu, épousée par la volonté du Christ, laquelle est inhérente à la hiérarchie en tant que telle. Parce que l'Eglise est le Christ, la volonté de Dieu est la substance des ordres qui nous atteignent ; la volonté de Dieu circule donc à travers le Corps du Christ plénier, visiblement et invisiblement. C'est parce que l'Eglise est le Christ que nous ne pouvons jamais désobéir à un ordre formel et légitime, maintenu comme tel, sans tomber sous le coup de la parole du Christ : « Qui vous méprise me méprise » (Luc, 10, 16). C'est donc en vertu de la continuité mystique qui les unit que la volonté du supérieur s'identifie à la volonté de Dieu. Là aussi, c'est le moment de témoigner que l'on croit en l'Eglise, que l'on croit au Corps du Christ. Mais cela, nous le savons, n'est possible que dans la foi, par la grâce : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jean, 15, 5).

L'Eglise est le Christ, disions-nous. Cela est vrai, mais elle l'est en vertu d'une identité mystique et non pas d'une identité logique. L'Eglise donc ne se confond pas avec le Christ. Le Christ commande, mais mystiquement et médiatement, non point par révélation directe. C'est la raison dernière qui donne à l'inférieur placé devant un ordre impraticable le droit de faire des représentations, d'opposer des arguments, de résister tant que le commandement n'est pas formellement maintenu. L'identification de l'Eglise au Christ n'est pas le terme d'une réduction logique, elle est l'aboutissement de l'opération mystique et divine, opération qui ne supprime pas la réalité humaine des supérieurs, leurs qualités et leurs défauts. Ainsi s'expliquent, pour l'inférieur, le devoir de la réflexion, l'usage de tous les moyens de la prudence, vertu surnaturelle qu'on ne peut jamais délaisser. Abraham, au contraire, n'avait point à délibérer ; l'ordre émanait directement de Dieu. Et s'il reste loisible à Dieu d'en agir ainsi avec ses serviteurs, sainte Marguerite-Marie par exemple, en règle très générale cependant, les ordres de Dieu surgissent pour nous dans la volonté du supérieur ecclésiastique, qui, elle, doit d'abord être comprise, avec toutes les ressources du bon sens, du raisonnement, avant d'être exécutée.

C'est donc le mystère même de l'Eglise qui détermine en dernier ressort la nature de l'obéissance catholique. C'est sur ce mystère seul que repose la possibilité de n'obéir qu'à Dieu. C'est le mystère de l'Eglise qui explique les modalités que prend notre soumission même. C'est encore et toujours le mystère de l'Eglise qui va répondre à la seconde question que nous posions et expliquer comment l'obéissance chrétienne peut être l'assimilation au Christ.

Toute obéissance n'y parvient pas, à moins que, d'une manière ou d'une autre, elle ne se rattache à l'obéissance ecclésiale. En tout cas, c'est dans la seule Eglise catholique, et de plein droit, que s'accom-

plit dans la soumission l'identification mystique avec Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Seule, l'Eglise, en effet, peut de plein droit, par son action, par ses gestes que sont les sacrements, sanctifier les hommes, les rendre « conformes à l'image du Fils de Dieu ». Seule, elle le peut, parce que seule l'Eglise fait les gestes du Corps du Christ. Or, tous les gestes, toutes les paroles, toutes les attitudes, toute l'action enfin de notre Mère la Sainte Eglise ne peuvent avoir d'autre but et d'autre substance que l'action même du Christ, c'est-à-dire, sanctifier, rendre les hommes semblables à lui. Mais cela, c'est la propriété de l'Eglise. Seule, l'Eglise, par sa hiérarchie, par ses commandements permanents et par ses ordres accidentels, peut rendre « perpétuelle l'œuvre de la Rédemption » (33), en identifiant l'âme au Christ.

Seule, l'Eglise le peut, mais toute l'Eglise le peut, toute son action sur l'homme le peut, puisque l'Eglise est toujours le Corps du Christ. Et s'il est vrai que la sanctification de l'âme s'accomplit spécialement et premièrement par l'obéissance aux sacrements, il est non moins vrai qu'elle s'accomplit secondairement par l'obéissance aux sacramentaux, à la liturgie, et finalement aux ordres, quels qu'ils soient, émanés de la Volonté de l'Eglise.

S'il est vrai que la vertu sacramentelle, présente au cœur du mystère de l'Eglise, se répand, selon des modalités diverses, à travers l'être et l'agir de l'Eglise, l'obéissance catholique possède une valeur sacramentale. Les commandements de l'Eglise, ceux des supérieurs établis par elle, sont, en effet, des signes institués par l'Eglise en vue de sanctifier l'univers, et cela plus ou moins directement. N'est-ce pas ainsi que se définissent les sacramentaux ? Les ordres émanés de la volonté de l'Eglise sont aussi des gestes du Corps du Christ, et comme tels, pourraient-ils ne pas nous assimiler à Jésus-Christ ? C'est ainsi qu'à l'obéissance revient une part dans l'œuvre mystique de l'identification au Seigneur. Ce serait donc faire tort à l'obéissance catholique que de la considérer comme une simple ascèse, ou comme une simple prudence. Elle dépasse prudence et ascèse, tout en les assumant, car elle est une mystique, la mystique de l'intégration au Corps du Christ, au Christ lui-même.

Aussi l'obéissance dans l'Eglise et à l'Eglise nous rend-elle d'une manière certaine le Christ présent, bien qu'il ne nous soit pas possible d'exprimer en termes humains la vérité de cette présence. En tout cas, même si les mots nous manquent pour la traduire et que nous en soyons réduits à parler encore de présence mystique, c'est bien, pour la substance des choses, ce que pensait saint Cyprien : le Christ, dit-il, « à son gré, sur un signe, *par sa présence*, gouverne et les supérieurs eux-mêmes et l'Eglise avec les supérieurs » (*Ep.* 69, 9).

(33) *Concile du Vatican*, Denz.-Bann., 1821.

Aussi croyons-nous facilement avec saint Thomas que l'obéissance est « maxima virtutum moralium » (*2ª 2ae*, 104, 3), mais nous le croyons, non pas seulement parce que l'obéissance est un sacrifice, mais parce que le Christ est intérieur à la soumission aux commandements de son Église. C'est par là que l'obéissance est sanctification, assimilation au Seigneur, et finalement méthode toujours actuelle de Rédemption.

VIII

La perfection de l'obéissance ne peut être espérée que de l'obéissant catholique.

Elle seule invite l'homme aux plus grands détachements, elle seule lui propose la plus haute spiritualisation dans le renoncement. Mais seule aussi, elle est raisonnable selon le Christ « en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (*Col.*, 2, 3), puisque seule elle est assurée de l'efficacité rédemptrice. Or, une telle perfection ne peut être envisagée que dans l'obéissance à l'Église, parce que seule l'Église possède le secret d'assimiler les âmes au Christ, à travers le sensible et par le sensible, à travers la hiérarchie et par la hiérarchie.

S'il en est ainsi, il nous faut tirer la conclusion. Ce pourrait être la suivante : la vocation à la perfection de l'obéissance est fondée sur la relation que le baptisé possède à l'Église. Sous peine de transformer l'aggrégation à l'Église en un formalisme vain, en un juridisme desséché, le chrétien doit, si l'on peut dire, égaler son désir de ressembler au Christ et donc son obéissance à l'insertion qu'il a dans le corps ecclésial. L'appartenance juridique à l'Église appelle une égale appartenance mystique et vitale ; le rattachement visible appelle un égal attachement par la grâce, par la charité, et donc par l'obéissance.

De là il suit enfin que la vocation à l'esprit et à la pratique de l'obéissance croît avec la profondeur de l'aggrégation à l'Église. Or, celle-ci varie. Le chrétien placé dans un mouvement mandaté par l'épiscopat est appelé plus vivement et plus entièrement à la soumission catholique que le chrétien indépendant, le prêtre plus que le laïc, le religieux prêtre plus que le prêtre, obéissance que chacun doit d'abord à ses supérieurs immédiats, à l'épiscopat et à Jésus-Christ en dernière analyse. Ainsi devons-nous ajouter un trait à ce que nous disions de la diversité des vocations à l'obéissance : cette diversité est conditionnée par l'intimité des liens juridiques qui insèrent chacun d'entre nous au Corps de Jésus-Christ, l'Église.

La place que l'obéissance tient dans la vie de l'Église est donc souverainement grande et élevée. Elle est comme la forme que revêt toujours l'« opus operantis » dans l'acte de la Rédemption, elle est la part humaine dans l'économie du salut. Mais, comme la Croix à la-

quelle elle conduit et qu'elle renferme, elle est aussi « le mystère caché aux siècles et aux générations passées, mais maintenant manifesté aux saints, à qui Dieu a voulu faire connaître combien est grande pour les Gentils la gloire de ce mystère » (*Col.*, 1, 28). Et l'Eglise ne parvient à progresser dans l'intelligence de ce *mysterium fidei* que grâce à la charité surnaturelle qui le lui fait comprendre, aimer et réaliser. L'obéissance, en définitive, n'est donc que la forme la plus expressive prise par la charité, quand celle-ci, refusant de se payer de mots, cherche l'union véritable avec Celui qu'elle aime, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Œuvre admirable et difficile, œuvre impraticable à nos meilleurs désirs, nous le savons d'expérience : « Cela est impossible à l'homme, mais tout est possible à Dieu » (Mt., 19, 26).

Enghien, le 3 décembre 1947 André DE BOVIS, S. I.

Fête de St François-Xavier.

PROBLEMES DE L'ADAPTATION EN APOSTOLAT

IV. LA PAROISSE READAPTEE [1]

On a fait ces derniers temps le procès de la paroisse. De quoi, du reste, n'a-t-on pas fait le procès ? Elle a trouvé de farouches défenseurs, et de non moins farouches démolisseurs.

Nous n'avons pas à reprendre le procès. Le jugement sur l'institution n'a pas été rendu par l'autorité compétente. Il n'y a du reste aucune condamnation à prononcer. Loin de là. Il y a peut-être une mise au point à faire : c'est tout. Mais celle-ci s'impose impérieusement. Nous verrons laquelle, en fin d'article.

Examinons d'abord ce qu'est au juste la paroisse. Il se peut qu'à force d'être accoutumé à la chose et au mot, on ne sache plus au juste de quoi il s'agit.

I. VALEUR DE LA PAROISSE

1. Un peu d'histoire nous orientera dans la précision du concept.

Il semble que ce soit le grand saint Martin de Tours qui, le premier, ait songé à créer des « paroisses » distinctes de la paroisse épiscopale, en faveur des fidèles épars dans une banlieue assez étendue, et qui pouvaient difficilement participer à la vie chrétienne dont le centre était la « cathédrale ». L'a-t-on imité, ou, ce qui est plus probable, une même nécessité a-t-elle inspiré la même solution ? Toujours est-il qu'on voit se multiplier les églises particulières, le long des routes — pas tellement nombreuses alors —, aux carrefours, surtout sur l'emplacement des anciens sanctuaires païens. On a fait remarquer à ce sujet que le peuple change bien plus facilement de croyances que d'habitudes. Et ceci est à retenir. On érige aussi des centres de culte près des tombeaux de saints : ce sont les paroisses-pèlerinages. Elles sont les premières de ces innombrables communes qui n'ont d'autre nom que celui de leur céleste patron. Les abbayes aussi furent créatrices de paroisses sur leur territoire, par l'érection de leurs « villae » en communautés autonomes. Poperinghe, par exemple, doit son origine à pareil acte de l'abbaye de Saint-Bertin. Les raisons que donnent les archives pour expliquer ces fondations sont intéressantes : « Longitudo (ce qui veut dire la distance), periculum aquae (marais et rivières aux bords marécageux), silvae... » autant de difficultés qui empêchaient que « populus ad Ecclesiam principalem possit occurrere ».

(1) Voir les trois articles précédents : *N.R.Th.*, 1946, p. 683 et 799 ; 1947, p. 284.

Et la paroisse au long des âges continue son évolution. Elle est maintenant une entité géographique, tantôt fort étroite et tantôt immense, tantôt fort peuplée et tantôt minuscule au contraire. La paroisse rurale, plus encore que l'urbaine, affecte des formes géométriques très variées, et qui ne sont pas sans influence sur la mentalité. Il y a le village ramassé, tassé autour de l'Eglise... « tanquam gallina pullos » ; il y a le village à foyers dispersés (dont l'esprit est forcément très individualiste) ; il y a la paroisse composée de hameaux, ayant chacun leur caractère et leur amour-propre. Il y a les villages au bout d'un « diverticulum » et il y a le village qui s'étire le long d'une grand'route.

2. Mais la paroisse n'est pas simplement un territoire. C'est surtout un groupement humain, appelé « les paroissiens ».

Tout de suite nous voyons s'affronter ici deux conceptions de l'apostolat : conservation ou conquête.

a) Les paroissiens, ce sont les « fidèles », les pratiquants. Il y a les fervents ; les « dominicaux » ; les intermittents avec plus ou moins de fréquence ; les pascalisants ; il y a ceux que j'appellerais les périphériques, où je crois distinguer deux espèces : les « centrifugaux » (ceux qui obéissent à une tendance qui les éloigne de la vie chrétienne), les « centripètes » (ceux qui sentent une inclination à revenir à une pratique abandonnée jadis).

La « vie paroissiale » sera constituée par les offices ordinaires ; des manifestations saisonnières ou périodiques ; les œuvres. Cette vie est tantôt, et le plus souvent, fort traditionaliste, pour ne pas dire routinière. On s'en tient à l'horaire et aux programmes antiques, et pas toujours solennels. D'autres cependant secouent la routine et rafraîchissent leurs activités vitales.

La « paroisse » et les « paroissiens » sont, dans cette perspective, ceux que d'une façon ou d'une autre on touche, ne fût-ce qu'aux grandes circonstances de la vie, que l'homme a toujours voulu consacrer : la naissance (baptême), la puberté (première communion), le mariage, la mort.

b) Mais la paroisse est plus vaste et comprend plus que les « réellement fidèles ».

Il faut compter comme « sujets » de la paroisse tous les baptisés (de fait), et aussi tous les non-baptisés (de droit, ils sont confiés au pasteur : « et illas oportet adducere... »).

Il y a donc les indifférents, qui souvent le sont beaucoup plus à la pratique (culte et mœurs) qu'à la foi. (Il y a plus d'inquiets, de soucieux qu'il n'y paraît. Ils ne sont pas toujours rongés de préoccupations métaphysiques ; ils en ont cependant). S'ils sont indifférents à la religion, c'est que tout son contenu leur paraît en marge de la vie. Qu'on se garde bien, pour juger péremptoirement de la tempé-

rature religieuse d'une âme, de la juger sur ses attitudes extérieures.

Il y a aussi les hostiles, dont l'hostilité devrait être bien identifiée. Les raisons en sont très instructives, ce qui ne veut pas dire bonnes. Mais notre comportement envers eux doit être commandé par les vraies raisons cachées, non par les gestes publics. Le prêtre, qui tient comme siens même ceux qu'il ne voit jamais « chez lui » c'est-à-dire à l'église, n'aura pas ce complexe d'infériorité, si préjudiciable à l'apostolat paroissial, mais, hélas !, si fréquent. Il ne pourra se contenter de garder ceux qu'il a, persuadé que les autres ne sont pas à atteindre, à convaincre. Au fond, l'indifférence à la partie « infidèle » de la paroisse cache un manque d'ambition, de volonté de conquête : surtout c'est un sentiment — mais on ne veut pas se l'avouer — qu'on ne sait comment les atteindre. On s'en désintéresse. On ira jusqu'à déclarer qu'il n'y a rien à faire pour eux.

On se contente dès lors de bien fermer la porte du bercail, pour empêcher les ouailles coutumières de s'en aller. On n'y réussira du reste pas : un organisme — et la paroisse en est un — qui se referme sur soi-même est un organisme condamné à périr.

L'expérience révèle ici un fait intéressant : ce ne sont pas les curés qui ont le plus grand nombre d'« infidèles » sur leur territoire qui sont « conquérants », mais les autres. Et cela peut s'expliquer : ils sont victimes d'un état de choses, dont ils ne sont pas la cause. Ils sentent confusément l'anormal de leur situation, mais n'en distinguent pas la raison, ou... n'en désirent pas reconnaître la raison. Voyons ceci de plus près.

3. La paroisse n'est pas une institution isolée du reste du monde. Elle est insérée dans le « monde » et obéit aux lois qui le régissent. Agglomération humaine, elle est fonction, elle aussi, des conditions de viabilité de toute agglomération humaine. Elle ne devrait pas être un territoire délimité géométriquement pour des raisons historiques, budgétaires, ou « honoraires » (il est plus flatteur d'être un « grand » curé, c'est-à-dire avec une population immense). Il existe une science parfaitement fondée et qui s'appelle l'urbanisme. Elle n'est pas « l'art » de tracer des rues et des parcs, de veiller aux perspectives, et de régler les styles. Elle est la connaissance raisonnée de toutes les lois qui président à la naissance, croissance, et dégénérescence, des agglomérations. Une « ville » n'est pas un espace couvert de rues, de places, de bâtiments. Elle est la manifestation de la vie collective : comme on a joliment dit, une carapace solidifiée autour de la vie en commun. Les petites cités du moyen âge, qui ont conservé tout ou partie de leur enceinte, à l'intérieur de laquelle s'ordonnent l'église, les Halles, les marchés, les maisons communales et corporatives, les habitations et hospices, en sont un exemple typique.

La vie collective est multiple, exige des espaces à destination di-

verse : l'espace nourricier : champ, potagers, vergers, réserves d'air, de bois ; l'espace éducatif : toutes les écoles ; l'espace industriel, commercial, et, dans les grands centres, financier ; l'espace administratif, où s'installent tous les organes de gouvernement ; l'espace récréatif : sports, spectacles, etc., où se trouve tout ce qui divertit ; l'espace résidentiel : les logements des habitants.

Il y a des villes dont on dit qu'elles ont une âme, et d'autres sans âme. Où est la différence ? C'est qu'il y a des cités où ces espaces sont judicieusement répartis et mêlés, où l'on trouve tout ce qu'il faut, là où il le faut. Parcourez les quartiers entièrement spécialisés, comme les grandes villes les ont. Rien que des banques, des ministères, des magasins, des hôtels, des salles de spectacle. Ce peut être, tantôt un quartier fort bruyant, tantôt fort tranquille. Mais dans les deux cas, il y a une impression nette d'artificiel. D'où vient cette sensation très juste ? C'est que la vie n'est pas seulement une opération financière, un divertissement ; elle est un mélange de bien d'autres choses encore. Et cela seul nous apparaît « vivant », « authentique », qui reflète vraiment la vie réelle et complexe, à tout instant diverse. Il y a autre chose : ces « spécifications » ont porté sur les hommes tout naturellement : quartiers ouvriers, de petite bourgeoisie, de grande bourgeoisie, aristocratiques ; elles ont contribué plus encore à accentuer le caractère artificiel des « grandes villes ». Autre raison : l'homme est un être social : il vit en société : et la « société humaine » n'est pas un agglomérat — comme un tas de briques, nettement et proprement rangées, dans une briquetterie par exemple — elle est une collectivité organique : où tout se tient, agit l'un sur l'autre, est en communauté. La grande ville ignore la « communauté ». Les quartiers s'ignorent les uns les autres, se méprisent, se détestent quelquefois. La grande ville connaît cependant des « quartiers » qui n'ont rien d'artificiel, bien vivants au contraire. Ce sont les sections, où les habitants trouvent sur place tout ce dont ils ont à l'ordinaire besoin. Il y règne un esprit de quartier, quelquefois une sorte de chauvinisme très local.

Cet ensemble de constatations a fait condamner « la grande ville tentaculaire » comme malsaine, non au point de vue hygiénique (encore que...), mais au point de vue humain. Et l'on en vient à prôner les agglomérations ne groupant pas plus de 75.000 habitants et encore nettement réparties en quartiers. Ceux-ci seraient l'élément autonome, dont on ne doit pas sortir, où l'on ne doit pas aller fort loin pour trouver tout ce qu'exige la vie de tous les jours. On estime que ces quartiers ne doivent pas dépasser les 6 à 7 mille habitants.

Tout ceci n'est pas un chemin pittoresque où je me suis égaré, perdant de vue mon but. La paroisse est une agglomération humaine : elle ne peut vivre sainement qu'en se conformant aux lois de l'urbanisme. Les évêques hollandais l'ont parfaitement saisi, dans

leur décision inébranlée de ne pas tolérer de paroisses de plus de 6.000 habitants. Il ressort de l'expérience paroissiale, qu'au delà de 6.000, — disons 7.000 (un vicaire, longtemps actif dans une paroisse de 30.0000, m'assure qu'on ne touche personne, d'aucune manière, au delà des 7.000) —, les ouailles sont inabordables. Une contre-épreuve très éloquente peut être faite par tout prédicateur de mission populaire. Le pourcentage des auditeurs et des vrais bénéficiaires d'une mission est en raison inverse du nombre d'habitants. Moins il y en a, plus il y a relativement d'assistants. Mon expérience toute récente : dans une paroisse de 4.300, on a effectivement touché au delà du tiers des baptisés ; dans une autre de 1.500, bien au delà de la moitié (les deux paroisses sont en Wallonie). Pour que la paroisse soit viable, il faut qu'à la portée de tous, sans aller fort loin, on puisse trouver tout ce dont on a besoin.

Dans les paroisses « monstrueuses », l'édifice du culte est dans l'incapacité de contenir matériellement les fidèles obligés de s'y rendre. Inutile de dire qu'il est impossible au curé de connaître ses brebis.

La difficulté que l'on rencontre dans les grandes villes, c'est que la paroisse s'ajoute, s'insère dans la ville moderne. Elle risque aussi de devenir un « quartier artificiel », sans âme, sans esprit de famille paroissiale : les villes poussent en hauteur : elles ne s'étendent pas simplement en surface. La paroisse fait de même. Des quartiers entiers se dépeuplent en se spécialisant. Au milieu des banques, grands magasins, hôtels, cafés, théâtres, se dresse majestueuse, vénérable et... vide l'antique église paroissiale. Aussi déconseille-t-on — en urbanisme moderne — d'incruster au sol les édifices qui doivent abriter les services ordinaires auxquels a recours une population, qui peut être appelée à se transplanter, et qu'il faut pouvoir donc aisément abandonner, désaffecter ! Ajoutez à cela une nouvelle complication. La vie s'est terriblement dispersée. L'habitat familial est sur le territoire paroissial. Mais l'habitat professionnel et récréatif se trouve à tous les points d'horizon. Et à quelle distance ? Où s'égaillent tous les matins, et pour toute la journée, les paroissiens ? La « paroisse », dans les grandes villes — et dans combien de petites ? et dans combien de villages ? — est l'endroit où l'on vient dormir, où l'on séjourne (et encore, à la belle saison ?...) le dimanche.

Pour en finir avec ce problème des grandes paroisses congestionnées, il faut, à tout prix, qu'elles aient le courage de se décongestionner, par multiplication des succursales et chapelles de secours (2). On a constaté que l'ouverture d'un pareil centre liturgique ne dimi-

(2) Notons toutefois que la création de nouvelles paroisses proprement dites comporte maintes fois — en Belgique notamment — l'assentiment des autorités civiles, intéressées au traitement des curés ou desservants. De ce fait les Ordinaires se trouvent souvent entravés dans cette œuvre salutaire de la division et multiplication des paroisses.

nue en rien (de quelques dizaines peut-être) la paroisse-mère : toute l'assistance groupée autour de cet autel auxiliaire est nouvelle. On trouvait enfin, à proximité, ce dont on avait vraiment besoin, mais qui était trop distant pour qu'on y allât régulièrement.

On peut aussi suggérer et souhaiter qu'il y ait entente entre réguliers et clergé paroissial afin qu'on s'entr'aide, au lieu de... s'ignorer avec amertume. Le curé reste celui qui a la responsabilité, devant Dieu et l'Eglise, de toutes les âmes qui habitent sur son territoire. Que le curé reconnaisse qu'une église de réguliers est un secours pour lui ; et que les réguliers se considèrent comme auxiliaires. La solution de ce problème est urgente.

4. Les discussions sur la valeur actuelle de la paroisse viennent de ces difficultés que je viens d'exposer. De l'insertion de la communauté chrétienne dans la communauté humaine plus vaste, est résultée pour l'Eglise une sorte de dépaysement. Et comme les dépaysés, elle paraît sans action possible dans ce nouveau domicile.

Cependant la paroisse garde de très grands avantages, irremplaçables.

a) Elle « occupe » un territoire et c'est quelque chose, c'est énorme. Elle est ancrée solidement dans le sol. On peut voir un symbole, nullement vide de sens, et dans ses fondations profondes, et dans sa domination sur les édifices voisins, et dans sa localisation d'ordinaire centrale, et dans son antiquité. Ce sont là des éléments, dont seul un esprit superficiel peut faire fi.

b) Elle a une équipe de permanents : curé, vicaires, auxiliaires de toute nature : personnel religieux des couvents, personnel enseignant, personnel d'Action catholique. On ne les a peut-être pas utilisés comme il faut. Mais ils sont là, en chair et en os, bien réels.

c) Il y a aussi toute une implantation dans la cité par les édifices divers qui dépendent de la paroisse, et qui, réunis, feraient une cité paroissiale : une cité de Dieu, au milieu de la cité des hommes.

d) Il y a toute une population, un « matériel humain » à travailler, qu'il ne faut plus chercher, qui est là, assidu aux offices, vraiment « fidèle ».

Mais justement : c'est cette communauté existante, à laquelle on s'attaque. Elle ne satisfait pas ceux qui voient que l'heure présente exige une communauté de « choc », de conquête. Pour un peu, ces généreux seraient « dégoûtés » de ces ouailles, à leur gré, un peu trop bêlantes. Inutile de transcrire les virulentes et pittoresques invectives contre les « bons paroissiens ». Qu'en est-il ? Parlons franc.

Tout être vivant, individu ou société, est guetté par la sclérose, la calcification. Il tend à se stabiliser, à se solidifier tel qu'il est, à un moment donné. La communauté paroissiale — clergé et fidèles — peut être victime de cette tendance. Dès l'origine on le constate : on se referme sur soi, on refuse les contacts avec l'autre, on se refuse

aux échanges vitaux. Il y a la querelle des judéo-chrétiens et des gentils ; il y aura des incompatibilités entre le « servus » et le « liber », le « graecus » et le « barbarus ». Tout groupe aime, dirait-on, à devenir « secte » hermétiquement fermée, et se fermant de plus en plus : moitié par orgueil, moitié par peur. Dans tout groupe, les éléments qui le composent obéissent à la même tendance et se replient sur eux-mêmes, « s'individualisent ».

Les assistants de la messe du dimanche sont une foule d'isolés, se pressant dans un même endroit, sans conscience d'être une collectivité « organique » à échanges mutuels. Cette tendance s'exprime quelquefois très nettement dans le refus de se laisser « embrigader » dans des organisations religieuses. Défense de la personnalité qui se sent compromise par un groupe ? Ces isolés sont peu dynamiques : un ensemble de braves gens pas très braves (sans jeu de mots), sans fierté ni ambition, sans goût de l'action. On se heurte à un étonnement, une incompréhension totale, bientôt à une impatience non dissimulée si l'on prétend leur rappeler leur responsabilité de « porteurs de la foi » à ceux qui ne l'ont pas. Ils tiennent pour fanatiques un peu méprisables les « zélés ». Ils n'ont aucun goût pour la défense de leurs... dirais-je convictions ? Car voyez la lâcheté des sourires et des approbations, de certains même qui communient fréquemment, quand on vilipende l'Église, les dogmes, la morale !...

Cette communauté est du reste aussi inerte à l'intérieur de l'église qu'à l'extérieur.

Si bien qu'on a été jusqu'à se demander si le catholicisme ne dévirilisait pas l'homme. La réponse est bien claire : non, et non ! Encore faut-il qu'on entende et pratique le catholicisme authentique. La paroisse, un peu stagnante, sénile, est sans aucun doute incapable d'être ce qu'elle doit, non seulement pour ceux qui ne sont pas du bercail, mais aussi pour ceux qui en sont déjà. Si la paroisse comprend son rôle et l'assume, elle n'est pas le moins du monde une institution périmée, un instrument inapte à la conquête. Au contraire. Bien que « l'assaut des positions à emporter » ne soit pas son affaire peut-être, on ne saurait se passer de son concours. Je voudrais essayer de le montrer.

5. Et d'abord, complétons notre conception de la paroisse : elle est un territoire ; elle est un groupement d'hommes. Mais elle appartient à l'ordre surnaturel, à l'ordre de l'Incarnation. Qu'est-elle au regard du chrétien, dans la lumière du Christ ?

a) Le « Codex iuris canonici » n'est pas très abondant sur le compte de la « paroisse ». C. 216, § 1 : Il faut diviser le diocèse en divers territoires : « unicuique parti sua peculiaris ecclesia, cum populo determinato, est assignanda, eiusque peculiaris rector, tanquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura » ; le § 4 envisage comme exceptionnelle l'érection de paroisses, « pro di-

versitate sermonis seu nationis fidelium in eadem civitate vel territorio degentium », ou encore « familiares aut personales ».

Par contre, il est fort disert sur les fonctions du curé. L'index analytique donne, en 5 colonnes, une abondante référence à des canons multiples qui décrivent ses devoirs non moins que ses droits. Dans le Livre II, *De personis,* le chapitre IX, du c. 451 au c. 470, donne l'essentiel et décrit pratiquement la vie paroissiale « ad mentem Ecclesiae ». S. Charles Borromée nous a, dans une lettre *in Conc. VI Mediol.* « De parocho et paroeciis », donné un traité du « curé », « minister omnium fere quae ad salutem necessaria sunt ».

b) On peut prendre une vue que j'appellerai plus théologique, en se mettant dans la perspective du Corps mystique. Il importe alors d'écarter d'abord une comparaison plus oratoire qu'exacte : la paroisse n'est pas la cellule initiale de l'Eglise. L'Eglise ne commence point par la paroisse, qui, en croissant, se scindrait ou engendrerait d'autres paroisses qui, associées, feraient un diocèse, lesquels diocèses coagulés constitueraient l'Eglise : c'est une erreur.

Mais la paroisse est partie du Corps mystique, vit de sa vie, elle est une coordination organique des membres vitalisés par le principe vital qui est le Christ ; en elle le Christ descend parmi les hommes, se mettant à leur portée.

La paroisse est un corps *vivant,* c'est-à-dire doué du pouvoir de se conserver dans l'existence et dans la santé ; se défendant contre toutes les formes de la mort ; se reconstituant, le cas échéant, en vertu de sa vitalité interne ; s'accroissant par assimilation de l'apport du milieu s'adaptant à ce milieu à la fois pour y vivre et pour en vivre ; transformant ce milieu, comme tout vivant transforme son habitat ; se continuant au delà de l'existence des éléments qui le constituent ; se multipliant aussi dans la fécondité, dès que sa perfection est atteinte.

Toutes ces marques du vivant sont faciles à retrouver dans la paroisse, groupant maternellement les hommes agglomérés en un point déterminé. La paroisse, c'est le Christ dans son Eglise, qui se met à la mesure et à la portée de l'homme réellement existant.

II. LE ROLE DE LA PAROISSE

A. *Liturgie.*

1. « Constitutus pro iis quae sunt ad Deum », ces mots désignent le rôle du prêtre, mais tout autant la première des activités paroissiales. La paroisse organise, pour l'ensemble des fidèles, le contact avec Dieu, par Jésus-Christ, prêtre éternel. Il est évident que si l'on ne voit dans la liturgie qu'un élément esthétique, une source d'émotions religieuses, une archéologie pittoresque, une tradition vénérable, poétique, ayant le charme prenant des choses désuètes, on doit esti-

mer qu'en attribuant comme activité principale à la paroisse l'accomplissement de la liturgie, on la relègue dans un domaine secondaire, parmi les accessoires brillants, mais nullement indispensables, de la vie religieuse : on l'écarte du champ clos de la lutte pour l'existence surnaturelle, pour la cantonner dans la parade. On peut tout de suite répondre que parmi les « amateurs », les fanatiques plutôt (non pas de la liturgie, mais du liturgisme) non moins que parmi les adversaires, on en trouvera en foule qui ignorent sereinement ce qu'est au vrai la liturgie.

Elle est essentiellement l'administration des sacrements, la célébration de l'Eucharistie, autour de quoi rayonnent les sacramentaux (3). Il faut avoir perdu complètement la notion du catholicisme pour traiter cela d'accessoire. Or c'est la paroisse, en ordre principal, qui a charge de communiquer aux âmes ces dons merveilleux, d'organiser et de diriger, en quelque sorte, cette invasion de Dieu dans l'homme. La liturgie comporte un ensemble de gestes, de paroles, d'objets et d'idées, de sentiments harmoniques, dont on ne peut sous-estimer la valeur humaine, indépendamment de leur valeur surnaturelle interne. L'histoire comparée des religions a mis en lumière ce fait important que, dans toutes les religions, les « liturgies » précèdent les corps de doctrine, les histoires sacrées. Les « théories » font l'impression de sortir des liturgies, comme un papillon d'une chrysalide, ou comme des germinations sur un terreau qui recélait des semences, quelquefois insoupçonnées. C'est bien ce qui explique cet autre fait très important : les « pratiques », les liturgies, l'action vitale religieuse, conservent la croyance, même quand celle-ci paraît s'éteindre, alors qu'elle ne devient que sous-consciente. Ces deux constatations doivent faire réfléchir, et apprécier à sa juste valeur l'activité liturgique de la paroisse. Les accomplissements sacrés ne sont pas une magie ; ils sont des « symboles », des signes très complexes d'autres valeurs, d'une autre énergie, d'une autre vie, d'un autre être, qui nous sont étroitement associés, avec qui nous entretenons des rapports.

Tout ce qui compose la liturgie est tiré de la vie courante de l'homme : se vêtir, manger, boire, se baigner et se laver... mais toutes ces choses sont « dé-vulgarisées ». Ce n'est jamais la langue ordinaire qui est employée, mais un langage sacré, d'ordinaire archaïque, avec ses mots spéciaux, sa terminologie propre... Il y a des habits, mais ils reçoivent par leurs couleurs et leur coupe un caractère sacral, qui les retire de l'usage profane... Bref, l'action liturgique est un départ, un tremplin vers la Divinité.

2. Au moins une fois la semaine, les fidèles se groupent, dans la paroisse, non seulement pour tenir assemblée et prendre conscience

(3) Cfr l'encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947 qui expose tout ce qu'est la liturgie catholique.

d'être une communauté, mais encore pour communier et participer à la liturgie. La paroisse organise cette démarche, cette rencontre mutuelle entre Dieu et son peuple. Mais il faut que cette rencontre soit vraiment « significative ». Un signe, c'est quelque chose qui, ayant un « sens », le révèle. On peut se demander ce que révèle, signifie au sens fort du mot, à un auditoire dominical, une messe basse silencieuse, au fond d'un chœur, et surtout pour ceux qui sont dans les basses-nefs où personne ne peut ni voir ni entendre quoi que ce soit. On peut se demander le « tremplin vers Dieu » que constitue telle « exécution » — le mot est sinistrement juste — du plain-chant de plus d'une missa cantata ! On peut se demander ce que dit une liturgie dont jamais un geste ni un mot n'a été — comme le veut cependant expressément le catéchisme du concile de Trente — expliqué aux fidèles : « Linguam quam non noveram audivi » !

3. Partout où l'on s'est donné la pleine d'accomplir en toute dignité les fonctions sacrées, on a constaté l'heureux effet sur les fidèles, le renouveau de foi chrétienne, le retour aux offices, préambule du retour à la vie chrétienne. Mais il faut que le clergé considère ses activités liturgiques comme une œuvre essentielle, et non pas comme une corvée dont on se débarrasse pour courir à plus important, à plus intéressant. L'accoutumance peut créer, en cette matière, un danger mortel. Combien de fois ne doit-on pas baptiser, confesser, donner l'extrême-onction, chanter l'absoute ! Dès lors, on est sur la pente d'un accomplissement machinal, ultra-rapide, où, comme dans tout acte machinal, la réflexion, la conscience même est absente, voire nuisible ! La liturgie est alors sans signification pour le célébrant : elle le sera pour les assistants. Elle doit devenir fastidieuse aux deux ! Qu'on se demande, en toute bonne foi, si l'on a pris autant de peine à préparer, par exemple, une Noël, un triduum pascal, selon les règles de la liturgie, que l'on en a pris pour mettre en train une kermesse, une vente de charité, une représentation dramatique. Pour ces dernières performances, que de discussions, de séances tard dans la nuit, de démarches, de répétitions, de préparations, de constructions ! Or, jamais on ne réunira dans la salle paroissiale les foules des offices ; ni jamais on ne causera dans cette salle l'émotion religieuse qu'on produirait dans l'église par des offices dignement célébrés, expliqués, suivis avec attention.

Grâce à Dieu, de multiples essais ont été faits, de tous côtés. En quelque milieu que ce soit, les résultats ont pleinement répondu aux efforts. Il faut avoir la patience non seulement de continuer, mais surtout d'étudier soigneusement la liturgie, de la méditer pour sentir ce qu'elle contient de substance nourricière pour l'âme. Il ne faut pas y voir seulement du « théâtre sacré », mais ce qu'elle est vraiment : un commerce magnifique et pleinement réciproque, par le Christ vivant dans son Eglise, de Dieu et de son peuple d'enfants.

4. Ici se pose une question, très grave et qu'on a raison de poser. La liturgie est sacramentelle essentiellement, c'est-à-dire symbole efficient. Mais la perception, la « réalisation », la « révélation » d'un symbole n'est pas une chose qui va de soi. Il faut une certaine culture, une initiation. C'est très juste. Je crois même que cette incapacité de pénétrer un symbole est la vraie raison de la négligence, du dédain tranquille de certains prêtres pour la liturgie. Il est très vrai que certaines portions du peuple chrétien — et qui ne sont pas uniquement prolétariennes — n'ont pas le degré de culture, d'affinement, d'intelligence pour être accessibles au symbole, et donc à la liturgie, si richement, si divinement symbolique.

A l'usage de ceux-là, on a imaginé ce qu'on appelle de la paraliturgie. Je laisse de côté les excentricités et les manques de goût, qui ne sont pas du tout venus du désir d'introduire à la liturgie, mais seulement de la recherche du spectaculaire « qui va attirer du monde » ! Aucune mesure ni discussion ne donnera jamais du bon sens à qui en est dépourvu. Mais il y en a d'autres, qui ont voulu initier aux merveilles de la prière de l'Eglise, par des chemins d'approche, les ouailles qui n'avaient guère l'habitude du bercail.

Toutes les initiatives en cette matière ont besoin de se faire contrôler par l'évêque : c'est évident. Mais en outre il faut tenir compte de certaines conditions si l'on veut se permettre des innovations.

La principale, c'est d'être bien au fait de la liturgie, de son histoire, de ses lois. Ce n'est pas du tout identique à la connaissance des rubriques. On doit exiger de celui qui fait du neuf en cette matière, dans le but que nous avons dit, qu'il connaisse de quelle façon, sous l'empire de quelles idées, de quels sentiments, dans quelle perspective, les usages liturgiques sont nés, ont évolué, se sont fixés. S'il n'est pas lui-même au fait de cette évolution finale, qu'il aille avant toutes choses se faire conseiller par un prêtre compétent. Non seulement celui-ci lui épargnera des erreurs, mais encore lui donnera de très précieuses indications. On peut aussi lui demander d'étudier à fond le rituel, et, s'il en a la possibilité, de rechercher ou faire rechercher quelles ont été les coutumes religieuses du pays. Toutes ne sont pas de bon aloi ; mais beaucoup seraient à reprendre ; là où on l'a fait, l'écho puissant, répondant dans la masse, a montré qu'on avait trouvé l'accès secret vers les cœurs. Sous ce rapport, il faut encourager toutes recherches et études du folklore religieux, des vieux usages. Les vieilles gens sont à consulter : un curé de grande ville, visitant une pauvre femme mourante, eut la surprise de l'entendre prier un chemin de croix, en vieilles rimes flamandes savoureuses. Il eut l'esprit de les noter patiemment ; elles constituent maintenant un commentaire émouvant qu'il a fait peindre sous les quatorze stations dans son église. Ce n'est qu'un exemple. Bref : je veux dire qu'en matière d'office religieux, il faut se garder, sous le prétexte

de faire neuf, de faire seulement drôle. C'est à quoi l'on aboutirait, si n'importe qui peut inventer n'importe quoi.

Susciter une vraie communauté liturgique, unie dans une prière commune digne et impressionnante, est la tâche première de la paroisse. La promulgation et l'exécution régulière de la *Lex orandi* sera déjà la proclamation de la *Lex credendi*. Le curé du reste ne fera qu'obéir ainsi à la consigne de Pierre au concile de Jérusalem : « Nos vero orationi instantes... ».

B. *Enseignement.*

1. Mais Pierre parlait ensuite du *Ministerium verbi*. Et c'est la seconde tâche de la paroisse, dont on voit difficilement qui la remplirait si elle la négligeait. Ce *Ministerium verbi* doit être compris dans sa réalité essentielle : il consiste à créer cette atmosphère d'idées dont on vit, sans lesquelles on ne peut pas vivre. Tout l'effort des partis qui ont révolutionné le monde à notre époque tend sans aucun doute à doter le monde de structures nouvelles. Mais, pour y arriver, ils annoncent d'abord un message : à la lettre, ils prétendent évangéliser. Ils présentent des synthèses doctrinales, des conceptions du monde, de la vie, de l'homme. Et leur succès chez les meilleurs tient à cela : l'homme ne vit pas seulement de pain : c'est très vrai. Il vit aussi de lumière, de certitude, de vérité, du moins de ce qu'il croit tel.

Pas de doute. Parce qu'on a trop négligé, du côté catholique, de présenter notre synthèse, notre conception du monde, de la vie et de l'homme, les doctrines les plus bizarres ont trouvé créance chez des chrétiens. Nous avons un urgent besoin de reprendre conscience énergiquement que l'ordre du Maître n'est pas d'organiser, mais d'enseigner. « Docete ». L'Eglise est lumière : elle doit être, dans la maison de l'humanité, la lampe sur le candélabre, pour éclairer doucement, de sa lumière chaude et caressante, mais pénétrante aussi et réconfortante, tous ceux qui y habitent. Nous avons nommé la paroisse « ecclesia in forma brevi » ; son rôle illuminateur y est impliqué.

2. Je vous demande : Quel parti, quelle organisation au monde parvient à réunir autant d'auditeurs, et aussi fréquemment, que ne le fait la paroisse ? Il est bon de le répéter à combien de prêtres fort impressionnés (on les comprend) par le développement des événements ; au cours de missions paroissiales, dans des pays qui passaient parfois pour être des centres d'indifférence religieuse tranquille, tassée, j'y ai pensé souvent : on peut mettre au défi n'importe quel groupement, de quelque nature qu'il soit, de rassembler pendant quinze jours, tous les soirs, des centaines d'auditeurs, non pour exposer des revendications et dénoncer des abus, mais simplement

pour annoncer les beautés austères de la vie chrétienne révélée par le Christ ! Hélas, nous ne nous rendons pas assez compte du cas unique que constitue cet auditoire nombreux et fréquent. On ne paraît pas se rendre compte de la puissance formidable de la parole humaine. Ce n'est pas que chaque prédicateur doive être un émule de Bossuet, un tribun retentissant, un malaxeur de foules. Des enquêtes récentes, des déclarations faites en des pays aussi différents par exemple que la Hollande, la Belgique, la France et l'Allemagne, montrent que les laïcs ne se rangent pas autour des chaires pour jouir des exploits oratoires d'un Cicéron en surplis ; ils viennent pour avoir la lumière sur des questions angoissantes que leur pose la vie de tous les jours, une espérance plus ferme, un courage plus hardi. Dans la terne existence de la plupart, il faut une lumière joyeuse, qu'ils attendent du message de Jésus. La paroisse peut, doit la donner. En fait, elle est seule à pouvoir la donner dans les conditions maxima et optima. On oublie que la vie spirituelle, la vie morale de la plupart des chrétiens est assez souvent un drame, une souffrance tragique. Il faut un cadre approprié pour que les mots qui apportent la solution pénètrent au fond même des âmes. La liturgie, et l'édifice sacré où elle s'accomplit, est le cadre idéal. J'ai connu un incroyant qui se retirait dans une église, chaque fois qu'il avait besoin de recueillement, aux moments graves de son existence. Aussi bien, la prédication fait corps avec la liturgie. Elle ne s'y insère pas comme un élément étranger, qui opère une déchirure pour s'introduire, elle continue, explique l'Evangile qu'elle suit.

On veut des chrétientés qui fassent choc ; on se plaint que les communautés paroissiales sont des corps mous, sans énergie, sans emprise sur le reste de la communauté humaine. C'est très vrai. La faute en est à ceux qui pourraient, qui devraient leur donner la fierté de la vérité chrétienne, de la morale chrétienne, de l'Eglise de Dieu.

J'ai écrit ailleurs sur l'importance capitale des sermons du dimanche. Il est très vrai que l'on a tissé autour du concept même de prédication un épais voile d'ennui, si bien que le mot est devenu synonyme de chose longue, terne, fastidieuse, vide, conventionnelle et inutile. Mais il ne faut pas longtemps pour déchirer le voile et en disperser les lambeaux. Il suffit de prêtres conscients de l'importance capitale de la parole, et de la Parole de Dieu d'abord ; de prêtres conscients de l'état d'âme, de l'état d'angoisse de leurs ouailles ; de prêtres qui se savent porteurs de la lumière consolatrice et stimulante ; de prêtres acceptant leur devoir de docteurs in medio Ecclesiae. Tant que nous verrons monter en chaire des hommes, dévoués sans doute, mais considérant la prédication comme une corvée qu'on expédie pour se porter en toute hâte à des agitations de toute nature, nous aurons des chrétiens tièdes, sans ressort et sans dynamisme. Les organisations diverses, nécessaires sans aucun doute — nous le dirons tout à l'heu-

re — n'auront pas de puissance réelle, de puissance interne, si elles ne sont pas entre les mains de chrétiens convaincus, c'est-à-dire ayant des convictions et des idées claires, fortes, enthousiasmantes. Mais précisément cet état intérieur : c'est au *Ministerium verbi* de le leur donner.

3. Ce ministère s'exerce de bien des manières. L'une des plus importantes est le catéchisme qui prépare à la profession de foi. N'est-il pas impardonnable, et fréquent, que l'on s'improvise catéchiste ; comme si c'était là chose aisée. Ne sait-on pas que l'auditoire le plus difficile, le plus exigeant, c'est précisément celui-là. On pourrait affirmer — c'est ma conviction très forte — que les gaucheries, les incompétences pédagogiques, accumulées par des catéchistes-prêtres sont une des causes de la désaffection pour la religion. On arrive peut-être à enfourner dans les têtes quelques textes ; on réussit surtout à enfoncer la persuasion que rien n'est plus ennuyeux que la religion. Il faut applaudir des deux mains à tous les efforts que l'on multiplie pour assurer un enseignement, une éducation religieuse vraiment efficace. Mais nous ne sommes qu'au début. La paroisse est ici devant une tâche énorme, et qui sans doute ne fera que devenir de plus en plus lourde.

Il faut encore rapprocher du *Ministerium verbi* toutes les modalités de la parole humaine : les visites que l'on fait à domicile, comme celles que l'on reçoit au presbytère ; les conversations en rue, les causeries qu'on organise : tout cela ressortit à ce ministère. J'insisterai particulièrement sur la visite aux paroissiens. Elle doit surtout montrer la participation du prêtre, de la paroisse, à tous les grands événements de la vie des paroissiens, joyeux ou tristes. Que le prêtre se souvienne de la puissance de sa parole en certaines circonstances spéciales : visites de fiancés avant le mariage, annonce des décès, un baptême, lors d'une décoration ou d'une distinction reçue ; de succès remportés fussent-ils sportifs ! Croyez bien que le mot, même écrit, du chef de la paroisse pourra porter des fruits insoupçonnés, peut-être pas immédiats, mais souvent fort considérables.

Faute de n'être pas douée de la parole qu'il faudrait, la paroisse est réduite à l'impuissance. Ce n'est pas une insuffisance de l'institution, mais de son responsable. Il n'y a pas à condamner la paroisse ; il y a seulement à réveiller ses dirigeants.

C. *Les œuvres.*

1. Quels que soient les services qu'on peut encore attendre de la paroisse, dit-on, on ne peut pas espérer qu'elle puisse atteindre et transformer la masse. Milieu clos, elle est un climat favorable à l'éclosion des fidèles. Elle n'est pas un ferment, qu'on puisse jeter dans la pâte humaine pour la faire lever. Nous avons déjà dit que,

sans doute, le fonctionnement normal de la paroisse ne paraît pas être, directement, la conquête : mais elle est certainement la palestre où l'on forme les « conquérants », c'est-à-dire où on peut et doit les former. Les « fidèles paroissiens » en effet ne sont cloîtrés ni dans l'église, ni dans l'enceinte de la paroisse ; ils en sortent et pénètrent dans la masse. Le travail paroissial doit viser sérieusement à équiper, du mieux qu'il se peut, les assidus aux offices, pour leur tâche apostolique. C'est ainsi que la paroisse touche, pénètre la masse.

La masse ! Qu'est-ce à dire si ce n'est la multitude, en tant qu'elle est non qualifiée, non diversifiée, seulement le nombre. C'est donc un être amorphe, sans aucune consistance intérieure, effet, assez souvent, d'un simple hasard : rassemblement de curieux, par exemple tassé pour un spectacle, et tout à l'heure dispersé dans tous les sens. Il n'y a rien à faire, de sérieux du moins, pour une masse pareille. Mais dans la multitude, on peut distinguer des secteurs plus différenciés, dont le principe de groupement n'est pas dû au hasard, n'est pas un élément éphémère, mais quelque chose de plus réel et de plus durable : par exemple « la jeunesse ». On remarquera tout de suite, qu'il ne peut pas être question, à notre point de vue, de concevoir « un » apostolat de la jeunesse. De quelle jeunesse ? Quelle différenciation s'impose tout de suite ! Evolution complètement différente au niveau moral, intellectuel, psychologique. Tendances et par conséquent intérêts, soucis, totalement opposés, contradictoires : il y a les sportifs, les esthètes, les politiques, et n'oubliez pas les flirteurs. Et surtout, grâce à Dieu, aussi ceux qui ont des préoccupations idéalistes, et ceux, nombreux, qui n'ont qu'un souci : la bataille pour le pain. Si quelqu'un veut organiser une croisade pour la conquête de la jeunesse :... je lui dirai : de quelle jeunesse entendez-vous parler ? Car enfin il est exclu que vous employiez la même tactique pour envahir et occuper spirituellement ces divers territoires, aussi différents que le sont les marécages, les plaines, les montagnes, les banlieues industrielles, les déserts et les forêts. Un tacticien militaire ne peut pas avoir un plan, mais des plans, des troupes très spécialisées pour chacune de ces opérations.

2. Et que l'on prenne par exemple la masse prolétarienne, qui, aux yeux de beaucoup, paraît constituer le problème unique de l'apostolat. On peut le contester ; car il n'y a jamais de problème unique ; ils se commandent tous. Mais celui-ci est, sans conteste, un gros problème, un angoissant problème, un problème urgent entre tous. « Un problème » : non ! un ensemble formidable de problèmes. Je crains qu'on ne le simplifie parfois et qu'on ne le réduise qu'à son élément religieux, moral, dont la solution serait trouvée par ce qu'on se plaît à nommer « la présence » de l'Eglise au sein du prolétariat. Cette affaire est bien plus compliquée. Pour en revenir à notre sujet : est-ce que la paroisse doit se croire chargée de résoudre ce ou ces pro-

blèmes ? Peut-elle quelque chose ou est-elle impuissante ? Et par conséquent la conversion du prolétariat est-elle à mettre en charge à d'autres organisations ? En d'autres termes : le curé et ses vicaires doivent-ils considérer comme responsabilité qui leur incombe le prolétariat détaché de l'Eglise et à insérer de nouveau dans l'Olivier ?

Rappelons d'abord que, dans la vie de l'homme, tout se tient ; si les conditions faites à l'existence humaine ne sont pas normales, elles ne seront pas, c'est clair, « humanisantes », mais, bien plus, elles sont déshumanisantes. Croyez-en tous ceux qui ont vécu dans les camps de concentration. Nous avons expérimenté en nous-mêmes la dégradation intime, la baisse des flammes intérieures, que cause (excusez la familiarité du terme) « une vie de chien ». Il faut un singulier dynamisme, une miraculeuse résistance intérieure, pour ne pas se laisser aller. Nous avons pu sentir, en nous-mêmes, combien saint Thomas dit vrai quand il affirme qu'il faut un certain bien-être temporel pour pratiquer les vertus chrétiennes. Il ne s'agit pas seulement de misère noire. Quand les différences de standing sont très marquées et se coudoient, se heurtent, elles provoquent des réactions animales : le dédain, le mépris d'une part et l'envie, la colère, la haine d'autre part. A l'insensibilité et à l'insouciance jouisseuses répondent la révolte et la volonté de revanche. Les valeurs spirituelles, et les valeurs surnaturelles n'ont, hélas, en ces moments extrêmes, que peu de signification. On ne peut les faire apprécier, désirer que dans une atmosphère sociale plus équilibrée. Mais établir, rétablir celle-là est une œuvre immense, dont la responsabilité est à partager entre beaucoup.

Dans le fait nouveau que des prêtres se font ouvriers, je ne peux pas voir la formule enfin trouvée de l'apostolat ouvrier, de la reconquête du prolétariat ; mais je ne vois pas bien comment on pourra vraiment en « réaliser » toutes les conditions et postulats, à moins de plonger en plein, non pour quinze jours, mais pour tout un temps, dans ce milieu. Que l'on excuse encore un rappel de mes aventures personnelles. Je puis affirmer que c'est seulement après avoir mangé un peu... de la vache enragée de la vie ouvrière que l'on verra clair, qu'on saisira la physionomie spirituelle et morale des ouvriers, la valeur de notre Révélation pour eux, la manière de la leur présenter, mais aussi la nécessité de l'union de toutes les bonnes volontés, de tous les hommes de cœur dans tous les partis pour créer enfin le climat, où l'Eglise maternelle pourra faire son œuvre qui est de transformer des hommes, vraiment hommes, noblement hommes, en enfants de Dieu et princes du Royaume.

J'ai dit qu'il fallait la conspiration de toutes les âmes généreuses, c'est-à-dire la convergence de tous les efforts, de toutes les actions : sociale, politique, culturelle, économique, permettant enfin l'action religieuse. Celle-ci en effet est conditionnée par toutes celles-là. Cela

ne veut pas dire qu'elle doive rester inerte, dans l'attente, jusqu'à ce que les autres aient réalisé leur objectif. Tout doit marcher de pair. L'Eglise, c'est-à-dire le sacerdoce, doit stimuler, provoquer de toutes façons l'effort d'humanisme renouvelé, auquel nous assistons. Mais réaliser les conditions humaines du travail déborde les possibilités de la paroisse, et même, dans l'état actuel d'émancipation du monde laïc devenu adulte, celles de l'Eglise. C'est ici que l'on voit poindre la nécessité de l'Action catholique largement entendue, la nécessité des organisations autres que l'organisation paroissiale.

3. Je sais que, sur ce terrain des œuvres, on discute, et quelquefois avec âpreté.

On a écrit que sans doute les œuvres coutumières « durcissent » la paroisse, « y créent des noyaux de vie chrétienne plus dense » — on songe aux œuvres religieuses surtout — « mais sans rayonnement apostolique ». On songe à des pieux qu'on enfonce en terrain boulant pour l'empêcher de crouler. On s'est plu à faire le procès des « garderies d'enfants », des groupes qui ravalent la charité à n'être plus que l'aumône, des associations dont les membres vivent dans la béate persuasion d'être une élite, celle d'aujourd'hui ou celle de demain, des rivalités qui les opposent, des divisions qu'elles stabilisent dans la paroisse. Tout n'est pas faux dans ces réquisitoires. On s'est gaussé aussi, et pas toujours à tort, de ces œuvres qui semblaient surtout des papeteries, avec leur nombre sans cesse croissant de circulaires qu'on recevait, qu'il fallait renvoyer remplies, de brochures à vendre, à distribuer. Mais d'un autre côté — et ici nous touchons le seul point vraiment sérieux —, on s'est plaint de l'air d'indépendance qu'affectaient et prenaient certains organismes d'action à l'égard de l'autorité paroissiale.

Rappelons d'abord des principes très nets que l'expérience met en pleine lumière.

Un problème général, national ou international, ne peut jamais se résoudre seulement sur le plan local. Si, par exemple, la radio ou le cinéma exercent des ravages, il faut que l'action vise la cause et non pas un des effets particuliers. L'esprit de clocher ou le régionalisme chauvin ont joué de vilains tours : gaspillage de forces d'abord, et surtout, sans le vouloir, sabotage, hélas souvent réussi, d'organisations super-paroissiales qui auraient pu réussir. La paroisse ne peut pas oublier — cette amnésie est fréquente — qu'elle n'est pas isolée, mais insérée dans la vie immense de la cité des hommes. Rien de ce qui se passe, je ne dis pas dans le pays, mais dans le monde, n'est sans répercussion sur son étroit terrain. Le commerce, l'industrie recrutent leur personnel partout. Il suffit de passer une heure, le matin ou le soir, dans une grande gare pour voir le gigantesque flux et reflux humain : comme des suçoirs immenses, les trains pompent et refoulent, dans les paroisses, des centaines de milliers d'hommes.

Ils ne gagnent pas seulement leur vie, dans tous ces lieux de travail ; ils y modèlent aussi leur âme, y gagnent des idées, des préjugés, des mœurs. La communauté chrétienne n'est pas uniquement plongée dans le climat paroissial ; elle est plongée, précisément aux heures de la vie intense, dans un climat mondain, au sens où le Christ entendait le mot.

C'est une des actions manifestes de la Providence que l'on ait songé à regrouper les chrétiens sur le terrain et le territoire professionnel, pour que celui-ci ne reste pas anti-chrétien, mais, lentement peut-être, se christianise. On a songé à agir directement sur ces milieux humains nouveaux, qu'a formés partout l'évolution nouvelle du grand commerce, de la grande industrie. C'est la tâche que s'est assignée l'Action catholique de la Jeunesse ouvrière par exemple. Que peut une paroisse — je songe à celle des Saints-Michel-et-Gudule de Bruxelles par exemple — sur laquelle s'élèvent toutes les grandes banques, tous les locaux administratifs des grosses industries — pour assurer le triomphe de la sociologie chrétienne dans ces institutions, l'atmosphère chrétienne des bureaux ? Rien ; absolument rien ! Fonctionnaires et employés viennent tous les matins, des quatre coins du pays, et s'en retournent tous les soirs. Si l'apostolat est l'œuvre exclusive de la paroisse, on peut déposer les armes. Mais il n'en est rien. Les groupements catholiques de patrons et industriels par exemple, les organisations syndicales chrétiennes, la J.O.C. sont pratiquement les seuls aptes à faire ici œuvre sérieuse. Que la paroisse aide au recrutement, facilite la rencontre de tous ceux qui vivent dans les mêmes conditions et ont donc les mêmes responsabilités, c'est tout indiqué. Mais que le curé se garde de croire que le groupement, dont une section se trouve sur son territoire, a pour but essentiel de lui fournir du public pour sa procession du premier dimanche, ou sa communion générale. Il a, pour cela, d'autres moyens. J'ai entendu des exclamations indignées, pleines d'ironie amère et à contresens contre une J.O.C. dont tous les membres ne faisaient même pas leurs Pâques ! Mais la J.O.C. n'a pas cet objectif directement. Ils referont une jeunesse ouvrière croyante, fervente ; mais laissez à celle-ci le temps. Elle voit toutes les composantes du problème et se refuse — elle a bien raison — à mettre la charrue devant les bœufs.

Le vrai point de vue, c'est qu'il faut introduire le Christ partout où les hommes vivent ensemble. Jadis le « convivium » était rigoureusement paroissial. C'est fini : les hommes se groupent autrement, et de façon multiple. Ils sont toujours dans l'espace, mais plus uniquement dans l'espace paroissial. Les groupes, pas seulement les individus, se meuvent dans l'espace ; le Christ les accompagne dans leur mouvance, et son Eglise aussi. Il n'est pas question, ni même possible, d'établir des paroisses d'usines, de bureaux, d'écoles. A côté de la paroisse, au-dessus d'elle, à travers elle, on établit maintenant

une autre organisation chrétienne. Cette interférence n'est pas sans causer du trouble. Mais il s'apaisera, si tous comprennent la portée, le rôle de tous les organes du Corps mystique.

4. Tous les fidèles se retrouveront du reste dans la maison du Père, au jour de la grande réunion de famille, le dimanche. Ils communieront — dans tous les sens du mot, qui est aussi sacramentel — à la même foi, à la même espérance, à la même charité divine. L'endroit idéal, unique où l'on fera comprendre à toute la communauté chrétienne ses responsabilités, où on les lui fera aimer et résolument s'en charger, ce sera l'église paroissiale. Toutes les œuvres religieuses devront tendre au même but : si elles prétendent à faciliter aux chrétiens l'accès de la perfection, elles n'oublieront pas que seule « caritas habet opus perfectum » et qu'il n'est pas de charité qui ne soit dévouement, don de soi au prochain ; qu'il n'est de charité chrétienne que surnaturelle, dans son objet comme dans son origine ; toutes ces réunions ne se contenteront pas, en plus, de figer l'attention du chrétien sur lui-même ; elles le rendront plus ardent, plus vrai et donc plus tendu vers les autres. La paroisse sera le carrefour, peut et doit l'être, où se retrouvent tous les disciples du Christ, mais d'où ils partent dans toutes les directions porter la lumière, la force, la vie, la joie, qu'ils ont puisées aux sources du Seigneur.

Nous n'aurons plus alors, nous ne pouvons plus avoir, des communautés fermées, jalousement fermées sur elles-mêmes, qui n'attirent plus parce qu'elles ne tiennent pas à accueillir, jalousement fermées, oui, ayant les portes fermées : personne n'en sort pour aller à la grande aventure de conquête ; ayant les fenêtres fermées : personne ne regarde au dehors pour voir s'il n'y a pas de « parvuli, qui panem petierunt... ». Ces paroisses-là sont condamnables ; elles n'ont plus la plénitude de l'esprit du Christ : elles ignorent que le Pasteur divin « multas alias oves habet quae non sunt de hoc ovili » et que « illas oportet adducere, ut sit unum ovile et unus Pastor ». Je ne sais s'il y a beaucoup de paroisses aussi dégénérées ; mais je sais que, dans ce cas, ce n'est pas l'institution qui est en faute, mais ceux-là qui en ont la charge.

La paroisse, à l'heure présente, garde toute sa valeur. Elle n'est pas le seul organe d'apostolat conquérant. A côté d'elle, en bonne entente avec elle, il y a d'autres organes. De la chrétienne entente, de la coordination vitale entre eux dépend, en notre temps, le triomphe du Royaume.

L. De Coninck, S. I.

TENSION AU SEIN DE L'ANGLICANISME

Le 15 septembre 1947 marque une date importante dans l'histoire de « l'oecuménisme » protestant (1). Ce jour-là des provinces ecclésiastiques appartenant à trois communions différentes s'unirent pour ne plus former désormais qu'une seule Eglise, l'Eglise de l'Inde méridionale (*The Church of South India*).

Certes, ce n'est pas la première fois que des églises protestantes se rapprochent ou s'unissent. Avant guerre, l'Eglise anglicane était entrée en communion avec plusieurs Eglises épiscopaliennes (les Vieux-Catholiques entre autres) (2) ; et divers groupements nonconformistes, au Canada notamment, avaient fusionné entre eux. Mais, jusqu'à présent, l'union n'avait eu lieu qu'entre des communautés possédant même organisation ecclésiastique ; jamais une Eglise de constitution épiscopalienne n'avait envisagé d'amalgame avec une Eglise de constitution presbytérale ou congrégationaliste.

Or l'union réalisée dans l'Eglise de l'Inde méridionale est de ce dernier type et les principes qu'elle met en cause sont si fondamentaux qu'il ne faut pas s'étonner des remous violents qu'elle provoque au sein de l'Anglicanisme.

I. *Les principes engagés.*

Que se passe-t-il dans une ordination ?

Les Eglises épiscopaliennes répondent, avec l'Eglise catholique : le *Christ,* par l'imposition des mains de l'évêque, choisit son représentant et lui confère pouvoir et autorité. Les ordonnés n'ont d'autorité sur les fidèles qui leur sont confiés que parce qu'ils détiennent leurs pouvoirs des Apôtres eux-mêmes (et dès lors du Christ), auxquels les rattache une chaîne ininterrompue d'évêques. La succession

---

(1) Bibliographie : *Proposed Scheme of Church Union in South India,* septième édition, Madras, 1947. Nous citons PS. Les lettres B et C renvoient respectivement à la première (*Basis of Union*) ou à la deuxième partie (*Constitution of the Church*). Un chiffre arabe non précédé de la lettre p. indique les paragraphes. Les chiffres romains concernent les chapitres. — *Conference of the Bishops of the Anglican Communion, holden at Lambeth Palace, July 5 to August 7, 1920,* Londres. — W. J. Sparrow Simpson, *South India Schemes,* Londres, 1930. — *The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter with Resolutions and Reports,* Londres. — *The Chronicle of Convocation of Canterbury,* Londres, 1943 et 1944. — G. Fisher, *Problems of Unity. An Address delivered in the Upper House of Convocation,* Londres, 1945. — G. Fisher, *The South India Church. An Open Letter from the Archbishop of Canterbury,* Londres, 1947.

(2) *Lambeth 1930,* rés. 33-37, pp. 48-50 ; *Problems of Unity,* p. 2.

apostolique est donc le principe fondamental de la conception traditionnelle du ministère (3).

Les Eglises presbytérales et congrégationnalistes affirment au contraire que c'est *l'Eglise* qui, par la cérémonie de l'ordination, confère une autorité à son représentant ; cette affirmation est basée sur la conception protestante du sacerdoce des fidèles. La médiation des hommes associée à celle du Christ est considérée comme superflue et, partant, la théorie de la succession apostolique est rejetée comme sacrilège. Le pasteur est un homme, doué de certaines qualités d'instruction théologique et de piété, que la communauté choisit pour lui faire entendre la Parole de Dieu exprimée dans la Bible, célébrer la cène et baptiser. Mais il est bien entendu que l'ordination ne lui confère aucun caractère sacerdotal. C'est une désignation solennelle à une charge que lui confère la communauté et qu'il exerce en son nom. Sans doute y a-t-il une légère atténuation de cette doctrine dans le presbytérianisme primitif qui estimait que seuls les presbytres déjà ordonnés pouvaient être autorisés à imposer les mains aux nouveaux candidats. Cependant dans les mouvements modernes, les conceptions des presbytériens et celles des congrégationalistes tendent à s'amalgamer. Pour ces derniers, l'appel par Dieu (*call*) est l'élément primordial : Dieu choisit immédiatement ses élus. L'Eglise, elle, ne fait que reconnaître ce choix divin en déléguant un de ceux-ci à la direction d'une congrégation locale (4).

Le caractère particulier de la fusion réalisée dans l'Eglise de l'Inde méridionale est que, pour la première fois dans l'histoire, des Eglises épiscopaliennes (conformistes) sont unies à des Eglises nonconformistes. L'Eglise nouvelle est, en effet, composée de groupements appartenant aux confessions anglicanes, congrégationaliste, presbytérienne et méthodiste (5). Dans l'Inde méridionale, théologiens et pasteurs seraient donc parvenus à concilier ce que l'on croyait inconciliable : la succession apostolique et le sacerdoce universel. La nouveauté et l'importance d'un mouvement de fusion qui engage plus d'un million de chrétiens nous invite à étudier de plus près la nouvelle situation et ses origines (6).

---

(3) Pour éviter des périphrases nous traduisons *ministry* et *minister* par ministère et ministre, quoique ces termes ne soient pas entièrement équivalents.

(4) On trouvera un exposé complet de toutes les opinions sur cette question dans *Faith and Order. Proceedings of the World Conference at Lausanne*, 1927, textes publiés par H. N. Bate, Londres. Un résumé en est donné dans Sparrow Simpson, pp. 66-90.

(5) Nous n'avons pas à traiter ici de la conception méthodiste du ministère. John Wesley a adopté pour son Eglise le système presbytérien.

(6) En incluant les catéchumènes, les quatre diocèses anglicans comptent 500.000 adhérents, les méthodistes en comptent 225.000 et la S.I.U.C. 295.000. Cfr PS, p. 100.

II. *Les premières négociations.*

Transplanter dans d'autres continents les divisions ecclésiologiques du protestantisme européen, surtout lorsqu'elles sont représentées par des confessions relativement peu nombreuses par rapport à l'immensité d'un territoire, est toujours délicat. L'indigène ne parvient pas à entrer dans des distinctions dont il ne perçoit pas l'importance. Presbytériens et congrégationalistes de l'Inde méridionale s'en rendirent parfaitement compte et, en 1908 déjà, fusionnèrent pour former la *South India United Church.* Mais là ne se limitaient pas leurs ambitions. Le groupe le plus important, celui de l'Eglise anglicane (Church of India, Burma and Ceylon), restait à l'écart. En 1919 l'assemblée générale de la S.I.U.C. lança un appel à l'Eglise anglicane. Après une rencontre non-officielle organisée au cours de la même année, une commission mixte fut nommée. Elle se réunit la première fois à Bangalore en 1920, immédiatement avant le départ des évêques anglicans pour la Conférence de Lambeth. Jusqu'alors la question de l'union n'était envisagée que d'une façon tout à fait générale et lointaine, chaque partie se contentant d'exposer les concessions qu'elle attendait de l'autre. Les membres de la S.I.U.C. estimaient nécessaire l'acceptation du sacerdoce universel ; les anglicans exigeaient la reconnaissance pratique du fait de l'épiscopat (7).

La conférence de Lambeth en 1920 devait fournir une première base de discussion. Cette réunion groupait 252 évêques anglicans du monde entier. Préoccupés par les divisions de l'*Unam Sanctam,* ils lancèrent un grand appel à l'unité de tous les chrétiens. Le programme du *Lambeth appeal* comportait quatre points concernant respectivement : le critère de la foi, son expression, les sacrements et le ministère. La norme ultime de la foi serait l'Ecriture, le symbole de Nicée serait considéré comme exposé suffisant de la foi chrétienne. Deux sacrements, le baptême et la communion, seraient l'expression de l'unité dans le Christ de tous les chrétiens. Enfin un corps de pasteurs et de prêtres serait reconnu et accepté par les différentes parties de l'Eglise unie (8). Comme les évêques rassemblés à Lambeth croyaient pouvoir assez facilement obtenir un accord unanime sur les trois premiers points, c'est à la question de l'unité visible dans un ministère unique qu'ils ont consacré l'essentiel de leur appel.

La solution de cette difficulté résiderait, d'après l'épiscopat anglican, dans l'acceptation par l'Eglise universelle de l'« épiscopat historique ». C'est autour de cette expression équivoque que vont désormais se dérouler la plupart des discussions subséquentes. La Con-

---

(7) Les méthodistes n'interviendront dans les négociations qu'à partir de 1925. — Pour l'histoire des négociations nous avons surtout consulté : Sparrow Simpson, pp. 1-13 et PS, pp. III-IX.

(8) *Lambeth 1920,* rés. 9, VI-VIII, pp. 28 et 29.

férence de Lambeth de 1920 ne s'attarde pas à des définitions et passe immédiatement aux conséquences pratiques de cette acceptation éventuelle. Mais ici tout se complique : il faut à tout prix éviter de heurter les susceptibilités légitimes des non-conformistes. La communion anglicane va-t-elle leur proposer tout de go d'accepter des ordinations épiscopales et de renoncer ainsi à leurs propres ordinations ? Ce serait courir à un échec certain. Aussi reconnaît-elle au contraire que le travail pastoral des ministres des Eglises non-épiscopaliennes a été béni par Dieu et qu'il a été un instrument visible de l'Esprit Saint. D'autre part, elle ne peut pousser cette reconnaissance jusqu'à mettre ces ministres sur un pied d'égalité avec les prêtres anglicans : ce serait du jour au lendemain admettre tout le protestantisme à l'intercommunion avec elle. La solution préconisée est donc ce que j'appellerais *la double appartenance*. Les évêques et le clergé de la communion anglicane accepteraient des autorités des autres confessions toute commission ou acte officiel qui rendrait leur ministère acceptable aux fidèles de ces confessions. En contre-partie ils espèrent que les ministres non-conformistes voudront bien accepter de recevoir l'imposition des mains d'un évêque anglican. De cette façon un méthodiste ou un congrégationaliste, après avoir été ordonné dans sa propre Eglise selon le rite qui correspond à ses convictions religieuses personnelles, serait invité à recevoir par après une ordination anglicane, laquelle ne correspond pas à sa foi, mais serait une concession aux opinions respectables des membres d'une autre confession.

Munis de ce plan concret, les évêques anglicans de l'Inde méridionale purent orienter les négociations dans une nouvelle voie. En 1923 la *Mutual Commission* fut officiellement proposée. L'appel de Lambeth fut discuté très sérieusement et finalement, de commun accord, les membres de la commission mixte rédigèrent un avant-projet de rite (*commissioning Service)* destiné à conférer aux divers membres des confessions contractantes les pouvoirs et l'autorité qui leur faisaient défaut pour rendre leur ministère acceptable à toutes. Du côté anglican ce rituel fut soumis à des spécialistes de la question qui le rejetèrent unanimement. Le texte était équivoque et à dessein. Les membres non-épiscopaliens avaient évité avec soin toute expression ou cérémonie pouvant faire croire qu'ils acceptaient une ordination sacerdotale. Ils auraient volontiers accepté une sorte de désignation officielle ou de nomination, mais à aucun prix ils ne voulaient entendre parler d'une ordination pure et simple. Or c'est cette dernière que Lambeth avait en vue. Il était donc inutile de poursuivre les discussions dans cette direction.

On s'étonne que la Conférence de Lambeth n'ait pas prévu cela. Comment demander à un non-conformiste de recevoir l'imposition des mains d'un évêque, sans l'obliger par le fait même à considérer

comme nulle la consécration reçue antérieurement. Si les anglicans entendent imposer l'ordination sacerdotale, c'est parce qu'ils sont convaincus que la célébration de la communion doit être réservée uniquement aux prêtres. Malgré les paroles aimables que l'appel contient à l'adresse des ministres qui se savent en dehors de la succession apostolique, il faut reconnaître que cela signifie simplement que ces ministres, jusqu'au moment de leur ordination sacerdotale, n'ont pas quitté l'état de laïc et sont dès lors totalement inaptes aux fonctions les plus importantes du ministère sacré. Les non-conformistes des commissions mixtes le comprirent sans peine et pour cette raison refusèrent de s'engager plus avant sur cette voie.

III. *Le projet accepté.*

On était sur le point de rompre les négociations, lorsque les anglicans se déclarèrent prêts à faire un pas de plus. Tout en restant fidèles aux principes traditionnels qui veulent que la célébration de la communion soit réservée à un prêtre et l'ordination à un évêque, ils se disent disposés à admettre que les ministres des autres confessions ont été empêchés par des circonstances historiques de se soumettre à cette double loi ; que Dieu, dès lors, les a promus au ministère pastoral et a béni leurs labeurs. Se basant sur ces prémisses et sur le refus des pasteurs déjà ordonnés d'envisager toute nouvelle consécration ils proposent le projet suivant :

1. Tous les ministres appartenant à toutes les confessions contractantes seront reçus comme ministres de la nouvelle Eglise unie. Ils seront autorisés à y exercer le ministère sacré dans ses diverses fonctions. Cette mesure ne vaudra pas seulement pour les ministres exerçant déjà leur ministère au moment de la fusion des Eglises, mais encore pour tous les ministres qui sont ou seront ordonnés par les Eglises fondatrices de l'union (9).

2. Tous ceux qui, après l'union, se présenteront à l'Eglise de l'Inde méridionale pour être ordonnés le seront toujours par une ordination épiscopale (10).

3. Après un délai, qui fut d'abord fixé à 50 ans et puis ramené à 30, l'Eglise unie ne comptera plus que des ministres ordonnés par imposition des mains d'un évêque. A la réunion de Madras en 1929, il fut cependant prévu qu'au terme de cette période les autorités de

(9) Par exemple : un jeune presbytérien ordonné en Ecosse après l'union sera admis de plein droit, sans réordination, dans l'Eglise de l'Inde méridionale. Cfr PS, B, 11, p. 12 ; B, 16, p. 17 ; C, II, 21, pp. 39-40. Nous formulons ici les propositions dans la forme qu'elles obtinrent au terme des négociations.

(10) Cfr PS, C, II, 5, p. 54. Cette règle ne sera pratiquement applicable qu'aux candidats indigènes. Tout laisse prévoir en effet que les missionnaires se feront ordonner dans leurs Eglises d'Occident avant de s'embarquer pour l'Inde.

l'Eglise unie se réuniraient à nouveau pour envisager d'éventuelles exceptions ([11]).

4. Pendant la période intermédiaire, on n'imposera jamais à une congrégation locale de formation épiscopale le ministère d'un non-conformiste, à moins qu'elle n'y consente unanimement. Dans la rédaction définitive, ce dernier point a pris la forme d'une promesse solennelle (*pledge*) par laquelle chacun des ministres de l'Eglise unie s'engage à respecter les opinions religieuses des autres et à ne pas chercher à leur imposer, par voie d'autorité ou d'élection à simple majorité, un régime qui ne serait pas dans leurs traditions respectives ([12]).

Si les anglicans avaient dû céder sur un point, ils avaient du moins acquis l'accord des autres parties sur la constitution future de l'Eglise : celle-ci serait épiscopale. Cette victoire n'était pourtant pas sans mélange. Que faut-il entendre par cet « épiscopat historique » que l'on retrouve dans les divers textes de l'accord ? Serait-ce cet épiscopat qui revendique pour lui la succession apostolique et dès lors l'origine divine ? Une telle conception ne pouvait conduire à un accord. C'est un point de vue plus flou qui est adopté et dont nous trouvons une longue description dans la Conférence de Lambeth de 1930. D'après ce texte l'épiscopat est un fait de l'histoire. Il émerge en effet dès la fin du deuxième siècle et régit l'Eglise depuis lors. Cette longue expérience du gouvernement des âmes et les résultats obtenus sont une garantie suffisante de la valeur de la constitution épiscopale ([13]). En fait cependant les évêques de Lambeth se refusèrent de répondre à la question essentielle : Oui ou non, l'épiscopat est-il d'institution divine ?

Afin d'éviter que certains anglicans ne puissent interpréter en leur faveur un texte équivoque, rédigé par une Eglise à laquelle sa situation intérieure interdit les positions tranchées, les membres non-conformistes des commissions insistèrent pour que la rédaction définitive du contrat écartât toute ambiguïté. Cet accord déclare donc :

« Les Eglises contractantes acceptent l'épiscopat historique comme forme constitutionnelle de la future Eglise... Il y a néanmoins parmi leurs membres des points de vue et des croyances intéressant l'épiscopat qui ont été franchement reconnus pendant les négociations. Par exemple, certains considèrent simplement l'épiscopat comme une forme de gouvernement ecclésiastique qui a persisté au cours des siècles et peut pour cette seule raison être appelée historique. Ils estiment de plus qu'il est expédient d'adopter cette forme de gouvernement dans

(11) Cfr PS, B, 16, p. 17 ; C, II, 21, pp. 40-41. On peut prévoir, dès à présent, que ces exceptions seront la règle, si au terme de la période de trente ans les missionnaires constituent encore une part notable du cadre de l'Eglise.
(12) Cfr PS, B, 16, pp. 18-19 ; C, II, 13, p. 34.
(13) *Lambeth 1930, rapport de la troisième sous-commission.*

l'Inde méridionale. D'autres croient que l'épiscopat est d'institution divine et que l'ordination épiscopale est une garantie indispensable pour la validité des sacrements de l'Eglise... L'acceptation de l'épiscopat par les parties contractantes... n'implique nullement l'acceptation d'une interprétation déterminée de ce fait et une telle interprétation ne sera jamais demandée à un ministre ou à un membre quelconque de l'Eglise unie » ([14]). Cette fois le texte n'est que trop clair. Il y aura dans l'Eglise nouvelle place pour toutes les nuances possibles depuis le non-conformiste qui estime que l'on peut tolérer d'appeler évêque un surintendant méthodiste à condition qu'il se soumette à une petite cérémonie sans signification aucune, jusqu'à l'anglo-catholique convaincu pour qui l'évêque d'aujourd'hui est l'héritier d'une lignée ininterrompue qui remonte jusqu'au Christ.

La position officielle de l'Eglise unie n'est-elle donc qu'une simple non-intervention en ce domaine ? Pas le moins du monde : il semble bien au contraire que la balance penche plutôt du côté protestant. En voici un exemple. L'Eglise anglicane connaît trois ordres sacrés : celui des évêques, celui des prêtres et celui des diacres. L'Eglise nouvelle en connaîtra trois également, le second ordre cependant ne sera plus celui des prêtres mais celui des *presbytres* ([15]). Par une substitution à laquelle on semble tenir beaucoup, on adopte tout simplement le titre que les presbytériens donnent à leurs pasteurs. Peut-on supposer que cette adoption se limitera au nom ? L'insistance que met le projet à définir clairement la théorie réformée du sacerdoce des fidèles n'est-elle pas par ailleurs un signe de l'importance que l'on accorde à l'héritage spécifiquement protestant ([16]).

IV. *L'attitude des anglicans.*

Certes, dès 1920, la Conférence de Lambeth faisait bien remarquer que toute négociation concernant une union éventuelle ne pourrait relever en dernière instance que de la province ecclésiastique pratiquement engagée. Ni la Conférence de Lambeth, qui n'est d'ailleurs qu'un organe consultatif de la communion anglicane considérée comme un tout, ni les autorités constituées des provinces de Cantorbéry et d'York, n'avaient le moindre pouvoir pour permettre ou refuser tel ou tel projet d'union. C'est un point sur lequel l'archevêque Fi-

(14) Cfr PS, B, 9, pp. 9-10 ; C, II, 11, pp. 31-32.
(15) Cfr PS, B, 8, pp. 8-9.
(16) Cfr PS, B, 5, pp. 6-7. Dans une intervention très écoutée à la chambre basse de la Convocation de Cantorbéry, le 20 janvier 1944, le chanoine W. J. Sparrow-Simpson n'hésite pas à rappeler publiquement : « It was stated in the scheme that there was such a thing as the priesthood of the laity, but there was no statement in the scheme with regard to the priesthood of the ministry, and ministers who had not been ordained by a bishop were as qualified to preside at the Lord's Table as those who had been so ordained » (*Chronicle of Convocation*, 1944, 1, p. 41).

sher se plaît à insister dans sa lettre ouverte sur la question. Maintenant que la décision dernière a été prise, la responsabilité retombe entièrement sur les épaules de la *Church of India, Burma and Ceylon,* dont quatre diocèses se détachent pour s'intégrer dans une unité nouvelle ([17]).

Juridiquement cela est vrai. Mais il y a un autre aspect que l'on doit examiner. L'Eglise d'Angleterre a été officiellement consultée à plusieurs reprises. Dans quelle mesure ses avis ont-ils influencé la décision des évêques de l'Inde ? Si, en septembre 1947, l'archevêque de Cantorbéry tient à souligner l'indépendance totale de la province missionnaire dans la décision prise, on ne peut oublier que deux ans plus tôt, dans une adresse à la Chambre Haute de la Convocation de Cantorbéry, il déclarait : « Je suis sûr que l'Eglise de l'Inde, de Birmanie et de Ceylan, n'approuvera pas le projet si les réponses que nous adressons à son métropolitain déclarent que par le fait même elle ne serait plus en communion avec les autres provinces de la communion anglicane » ([18]). La situation est donc celle-ci : suivant que Cantorbéry encouragera ou découragera les évêques de l'Inde, le projet sera accepté ou refusé. S'il n'y a pas de responsabilité juridique, il y a une responsabilité morale. Quelle est donc l'attitude adoptée par l'Eglise d'Angleterre ?

Pour apprécier cette attitude à sa juste valeur, il nous faut poser la question : Quelle serait l'attitude de l'Eglise catholique dans une situation semblable ? Supposons donc que quatre diocèses catholiques décident de se joindre à diverses confessions protestantes pour former une nouvelle Eglise ? Quelle serait la réaction du siège apostolique ? Il n'y a pas à hésiter un seul instant : tous ceux qui consciemment auraient participé au schisme seraient retranchés immédiatement de la communion romaine et frappés d'excommunication. De plus si, par après, l'un ou l'autre prêtre voulait revenir au catholicisme, il ne pourrait reprendre ses fonctions sacrées qu'après s'être soumis aux conditions de Rome et après avoir été relevé de l'excommunication qui le frappe.

Que fait l'Eglise anglicane ? Elle soutient ceux qui ont le « courage » d'envisager cette solution du problème de l'union, elle déclare solennellement qu'elle les considère comme des pionniers qui font une expérience « au nom de l'ensemble des Eglises anglicanes », elle reconnaît qu'ils font un grand sacrifice en acceptant un des beaux risques de la foi ([19]). Après de tels préambules, on pourrait croire que l'Eglise d'Angleterre va faire le pas décisif et admettre à la pleine communion l'Eglise nouvelle. Non, elle ne va pas jusque-là. Il y a « les principes sacrés de l'anglicanisme » qu'elle ne veut pas com-

(17) Cfr *Lambeth 1920,* rés. 11, p. 30 ; *Open letter,* 3, p. 6.
(18) *Problems of Unity,* p. 7.
(19) Cfr *Lambeth 1930,* p. 26 ; *Open letter,* 14, p. 15.

promettre. Puisque l'Eglise unie reconnaît, du moins pendant une période de trente ans, l'égalité de tous les ministres dans l'administration de l'eucharistie, l'Eglise d'Angleterre ne peut prendre la responsabilité d'une décision qui admettrait l'ensemble de l'Eglise de l'Inde méridionale à la communion avec l'Eglise anglicane. Les mesures provisoires qui sont adoptées se contentent donc de maintenir un lien avec les anglicans qui se sont joints à la nouvelle Eglise. Elles sont au nombre de trois :

1. « Aucune excommunication ne frappera un membre de l'Eglise d'Angleterre qui entrerait dans l'Eglise de l'Inde méridionale ou qui exercerait provisoirement un ministère en son sein.

2. Les membres de l'Eglise de l'Inde méridionale qui étaient antérieurement anglicans, retrouveront à leur retour en Angleterre tous leurs droits à l'exercice du ministère ou à la réception de la communion.

3. Les membres de l'Eglise de l'Inde méridionale qui n'ont pas été ordonnés par un évêque seront soumis sur le territoire de l'Angleterre aux règles qui gouvernent dans ce pays les relations avec les confessions non-épiscopaliennes » ([20]).

S'il n'est pas question d'intercommunion complète, il l'est encore moins de schisme ou d'excommunication. L'Eglise d'Angleterre a adopté une de ces solutions d'entre-deux dans lesquelles elle excelle. La Conférence de Lambeth en 1930 avait déjà admis la possibilité de grouper autour du noyau de l'Eglise anglicane « une fédération d'Eglises plus ou moins homogènes qui seraient en communion avec le siège de Cantorbéry » ([21]). Citant Father Waggett, le primat de l'Eglise d'Angleterre ajoute : « Ne croyez pas que l'unité de l'Eglise soit semblable à un coffre dont l'espace intérieur est bien délimité par des parois, c'est bien davantage un rayon de lumière dont vous percevez très clairement le jet principal, mais dont il vous est impossible de déterminer exactement où il s'efface dans l'obscurité totale » ([22]). Certains anglicans peuvent considérer cette *comprehensiveness* comme un progrès ; ceux qui sont capables de jeter un regard lucide sur l'Eglise d'Angleterre regretteront néanmoins que celle-ci cherche à s'étendre par dilution dans la mesure même où sa densité intérieure diminue.

Si aux yeux d'un juge catholique la solution adoptée par l'Eglise d'Angleterre est un compromis présentant peu de garanties, on peut se demander cependant si, après tout, ces mesures provisoires ne sont pas trop sévères. Pourquoi refuser l'intercommunion à une Eglise qui accepte que des ministres non-conformistes puissent célébrer la communion, alors que l'Eglise anglicane elle-même admet que dans

(20) *Open letter*, 6, p. 8.
(21) Cfr *Lambeth 1930*, p. 29.
(22) *Problems of Unity*, p. 4.

des cas très précis cette situation peut être tolérée dans son propre sein ([23]) ? Sans doute faut-il des circonstances extraordinaires pour justifier cette exception : il faut que le ministre anglican soit trop loin ou que les conditions de voyage soient trop difficiles, mais l'exception est admise. Il est impossible dans ces circonstances de prétendre sérieusement que les principes fondamentaux de l'anglicanisme exigent, pour la célébration de la communion, un ministre ordonné par un évêque.

V. *Les craintes des anglo-catholiques.*

L'extrême droite de l'anglicanisme ne partage pas l'optimisme des autorités de l'Église d'Angleterre. Dans le fameux *Scheme* il n'y a peut-être pas une ligne qu'elle ne voudrait reprendre. Si les négociateurs avaient appartenu à ce groupe, il n'y a pas le moindre doute qu'aucun accord n'eût jamais été signé. Que des ministres presbytériens soient admis à célébrer l'eucharistie, c'est pour eux un scandale que nul opportunisme ne peut justifier. Mais il y a plus. Les deux points principaux qui les arrêtent sont, d'une part, cet épiscopat historique qui n'en est pas un et, d'autre part, la confession de foi qui semble laisser toute liberté au rationalisme et à la fantaisie religieuse ([24]).

Sur le premier point ils adressent à la constitution de l'Église le reproche que Léon XIII adressait à l'Église d'Angleterre : vos ordinations sont invalides par défaut d'intention. On se souvient qu'à la fin du siècle dernier un mouvement ayant à sa tête l'abbé Portal et Lord Halifax avait mené grand bruit autour de la question des ordinations anglicanes. Des recherches récentes leur semblaient devoir remettre en question l'attitude de l'Église catholique et l'inviter à préciser sa position. Il ne leur paraissait pas douteux que Rome devrait finalement se prononcer pour une solution qui laisserait un certain espoir à l'Église d'Angleterre. Cette solution ils la prévoyaient ou bien sous la forme d'une reconnaissance pure et simple de la validité des ordinations anglicanes ou du moins sous celle d'une reconnaissance officielle de leur valeur douteuse. Ils espéraient donc que le siège apostolique n'imposerait plus, dorénavant, qu'une ordination sous condition aux prêtres anglicans qui passeraient au catholicisme, si elle n'allait pas jusqu'à les admettre dans son sein après une simple profession de foi. Deux commissions successives étudièrent le problème et finalement la décision fut donnée dans l'encyclique *Apostolicae*

(23) *Lambeth 1930,* res. 42, pp. 52-53.

(24) Sans doute ces deux points retiennent-ils également l'attention des autorités officielles de l'anglicanisme, mais elles se laissent volontiers rassurer par des garanties assez vagues. Cfr *Problems of Unity,* p. 6 ; *Open letter,* 11, pp. 11 et 12.

curae : les ordinations faites selon l'ordinal d'Edouard VI sont nulles. Léon XIII fit clairement entendre qu'il s'agissait là d'une sentence définitive et irréformable ([25]).

Quelles étaient les raisons du Souverain Pontife ? Sous le règne d'Henri VIII, si l'Eglise d'Angleterre se sépara de Rome, elle tint cependant à ne pas changer un iota à sa foi et à ses rites. A cette époque et au début du règne suivant, les ordinations se firent donc conformément au pontifical romain. En 1550 cette situation changea. Sous l'influence de Thomas Cranmer toute la liturgie de l'Eglise d'Angleterre fut bouleversée : le pontifical fut remplacé par l'ordinal ; le *Prayer Book*, substitué au missel ; l'autel devint la table de communion. Les rites d'ordination des prêtres et de consécration des évêques furent remaniés de façon à exclure toute allusion au rôle sacrificiel du sacerdoce. Le mot « messe » lui-même fut retranché de la liturgie comme tout ce qui de près ou de loin eût pu faire croire que le rôle essentiel du prêtre était de célébrer le *sacrifice* de la messe. Le prêtre — car le nom est gardé — tel qu'il apparaît dans le rite de son ordination est bien davantage un pasteur dont le rôle principal est de prêcher la Parole de Dieu et d'annoncer le pardon des péchés. Il est évident que les auteurs du *Prayer Book* et l'Eglise qui les accepta librement en acceptant les 39 articles avaient en vue *un autre ministère* que le ministère sacerdotal. Ils n'avaient plus l'intention de faire « ce que l'Eglise fait ». Dès lors toutes les ordinations faites selon l'ordinal d'Edouard VI étaient nulles.

Dans l'Eglise de l'Inde méridionale nous nous trouvons devant une situation semblable ([26]). Un certain nombre de nouveaux évêques devront être créés. Certains d'entre eux (la plupart sans doute au début) seront de tradition non-conformiste. Leur formation doctrinale et leur milieu leur auront appris que l'épiscopat qu'ils vont recevoir n'est qu'un mot et qu'un titre, que cette consécration dès lors ne leur confère aucun caractère, que ceux qui estiment qu'une consécration ou ordination épiscopale est indispensable pour la validité de certains sacrements sont dans l'illusion. S'ils ouvrent le texte de l'accord, ils verront qu'ils sont parfaitement autorisés à garder ces croyances et même à les enseigner aux séminaristes de même tradition doctrinale. Peut-on raisonnablement supposer dans ces circonstances que ces nouveaux évêques auront l'intention de faire « ce

(25) Sur l'histoire de cette question, cfr Viscount Halifax, *Leo XIII and Anglican Orders*, Londres, 1912.

(26) Dans son intervention du 20 janvier 1944, le chanoine Sparrow-Simpson dit encore : « The whole scheme is on an individualist basis. Some of those who would come into the scheme believed that the episcopate was a human institution, whereas others among them believed that it was a divine creation, and they were asked to regard these as individual opinions, the Church itself not being committed to either » (*Chronicle of Convocation*, 1944, 1, p. 41).

que l'Eglise fait » ? Peut-on soutenir que ces évêques sont disposés à recevoir l'épiscopat tel que l'Eglise d'Angleterre dans sa meilleure tradition le conçoit et le comprend ? Et quand ils conféreront eux-mêmes l'ordination à de futurs « presbytres », surtout s'il s'agit de candidats formés dans un séminaire non-conformiste, peut-on imaginer qu'ils puissent avoir l'intention de conférer un sacrement auquel ni eux ni les candidats ne croient ? — Alors que sera cette Eglise ? Une Eglise épiscopale ? Pas le moins du monde, mais une Eglise pseudo-épiscopale. Une Eglise où certaines autorités ecclésiastiques se nommeront évêques et porteront peut-être mitre et crosse en certaines circonstances, mais qui en fait sera bientôt une Eglise dans laquelle l'épiscopat se sera éteint.

Ce qui désole les anglo-catholiques c'est précisément que l'Eglise d'Angleterre se soit engagée dans cette situation. Elle en est responsable parce qu'elle a encouragé les négociations. Pour l'Eglise d'Angleterre, du moment que quelqu'un accepte de recevoir l'imposition des mains d'un autre évêque cela est amplement suffisant ; elle ne désire pas examiner de trop près ses intentions privées. Sans doute il est vrai qu'il est impossible de juger des intentions privées d'un candidat, mais ici il s'agit d'intentions manifestées ouvertement et reconnues comme légitimes par la constitution même de l'Eglise. Comment ne pas voir les conséquences que cela entraîne ?

Le deuxième point important qui inquiète les anglo-catholiques est l'insuffisance des garanties concernant la foi des membres de l'Eglise unie. Les préambules de l'accord déclarent accepter les Saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament comme contenant toutes les choses nécessaires au salut et comme norme suprême de la foi. Ils acceptent de même le symbole des apôtres et celui de Nicée comme témoignages de cette foi. Ceci n'est pas très contraignant, mais une petite note insidieuse vient réduire encore ce peu de chose. « Les Eglises contractantes acceptent les vérités fondamentales exposées dans les symboles cités plus haut comme base suffisante de l'union. Cependant elles n'ont pas l'intention de demander à chacun de leurs membres l'adhésion à chacun des mots et phrases de ces symboles ni d'ailleurs d'exclure *une raisonnable liberté d'interprétation* » ([27]). La porte est donc ouverte à toutes les opinions sans exception. Il va sans dire que ceux qui ne croient pas à la divinité du Christ n'auront aucune difficulté à se faire admettre dans l'Eglise et il n'est nullement exclu qu'ils ne puissent y occuper des postes importants. On comprend sans peine les soucis des anglo-catholiques.

On a dit et répété aux anglo-catholiques que la liberté d'opinion admise dans l'Eglise de l'Inde méridionale ne serait pas plus étendue que celle qui existe déjà dans l'Eglise d'Angleterre, que dès lors si

(27) PS, B, 3, pp. 4 et 5.

le fait que le docteur Barnes, rationaliste notoire, occupe le siège de Birmingham ne les empêche pas de croire à la légitimité de leur Eglise, ils ne doivent pas s'étonner non plus de trouver éventuellement l'un ou l'autre représentant d'opinions semblables au sein de la nouvelle Eglise. Cela est vrai et cela est faux. Il est vrai que cet arc-en-ciel d'opinions est toléré dans l'Eglise d'Angleterre, mais jusqu'à présent les textes officiels de cette Eglise ne contiennent rien qui puisse ouvertement favoriser ces libertés. Les anglo-catholiques peuvent donc s'accrocher à cette planche de salut. Dans l'Inde, cependant, pareille position est maintenant impossible. La doctrine la plus laxiste peut officiellement s'introduire au nom de cette « raisonnable liberté d'interprétation » qui est laissée à tous et à chacun.

La constitution de l'Eglise de l'Inde méridionale est un test pour l'Eglise anglicane. Elle va être obligée de choisir. Les « mesures provisoires » dont nous avons parlé n'engagent officiellement ni l'Eglise d'Angleterre ni la communion anglicane. Elles n'ont été prises que par l'archevêque de Cantorbéry (28). Ils appartient aux Convocations des deux archevêchés anglais de se prononcer officiellement au nom de l'Eglise d'Angleterre et, à la Conférence de Lambeth, qui doit se réunir en juillet prochain, de donner un avis autorisé au nom de l'ensemble de la communion anglicane. Il faut, en outre, noter que les mesures provisoires actuellement en vigueur ont évité avec soin de prendre une attitude quelconque envers les évêques et presbytres qui *vont* être ordonnés au sein de la nouvelle Eglise. Estimant que cette question ne saurait avoir un caractère vraiment pratique avant juillet 1948, l'archevêque de Cantorbéry en laisse la solution à la prochaine Conférence de Lambeth (29). Si celle-ci devait admettre ces nouveaux évêques et ces nouveaux presbytres à consacrer, ordonner et célébrer dans les Eglises anglicanes, sur un pied d'égalité avec ses propres ministres, la situation des anglo-catholiques deviendrait intenable au sein de l'Eglise d'Angleterre (30). Ils se verraient forcés, dès lors, de rompre avec leurs frères et de vivre en « insoumis » au milieu d'une Eglise qui aurait, ce jour-là, perdu sa légitimité, ou même de faire un pas de plus et de tourner leurs regards vers Rome.

Oxford, octobre 1947. J. HAMER, O. P.

---

(28) Les mesures ont été prises par l'archevêque Fisher après *consultation* de la chambre haute du clergé. Pour engager l'Eglise elle-même : il faut le *consentement* du haut et du bas clergé.

(29) Cfr *Open Letter, 7*, p. 9.

(30) « Thus if the proposals were to be put into practice, the whole ground for believing in the Church of England... would have ceased to exist within the Church of England thus revolutionised » (G. Dix, *The Question of Anglican Orders*, Londres, 1944, p. 92).

L'APOSTOLAT DES CHRETIENS (1)

Quand on dit que l'Eglise est apostolique, on entend habituellement par là qu'elle vise à instaurer dans tous les secteurs de la vie un ordre chrétien. On fait l'inventaire de ses moyens de propagande ; on accumule des statistiques ; on étudie la largeur et la profondeur de son influence. Sont-ce bien là choses essentielles à l'apostolat ? Puissance de propagande, concours de masses, présence universelle de l'Eglise seraient-ils les signes d'un apostolat achevé ?

Un homme d'âge mûr avait été évacué de son village de campagne chrétienne vers la capitale, pendant la guerre. Pratiquant fidèle, il s'était rendu, le dimanche, à sa nouvelle église paroissiale. A son curé, qu'il rencontrait peu après, il déclarait : « Monsieur le curé, je suis allé à la messe, dimanche, dans votre église. Les hommes prient ici, le dimanche, à la messe. » — « Bien sûr qu'ils prient. Cela vous étonne ? » — « Chez moi, au village, il y a beaucoup plus d'hommes à la messe. Mais il en est très peu qui prient. » ...Là, plus de monde, mais moins de conviction que de routine, semble-t-il ; ici, un auditoire beaucoup plus clairsemé, mais une démarche beaucoup plus personnelle.

Cette constatation vient à propos dans notre recherche.

Une propagande peut avoir été très bien menée ; de nombreuses présences peuvent être pointées dans nos églises. Cela a son prix : mais ce n'est pas le but premier de l'apostolat.

Hier, ce peintre, qui expose dans une des galeries de la ville, a vu défiler devant ses œuvres cent élèves amenés là par leurs maîtres, et mécontents, pour la plupart, de ce qu'ils appelaient une corvée. Quelle gloire en a-t-il retirée ? Il n'a pu intéresser que deux des élèves à son labeur. Aujourd'hui, par contre, dix vrais amateurs d'art sont venus spontanément. Le peintre a pu causer avec eux, leur raconter l'histoire de ses œuvres, les leur faire apprécier. Ils ne sont que dix aujourd'hui, hier ils étaient cent : mais combien aujourd'hui fut plus riche qu'hier !

Non ! L'apostolat n'est pas essentiellement question de propagande et de nombre. Il n'est pas non plus, au premier chef, un problème d'influence. Sans doute, l'Eglise ne méconnaît pas le poids des institutions et des ambiances sur l'orientation religieuse et morale de l'humanité. Mais son apostolat doit aller plus profond.

Quand les premiers apôtres, ceux qu'on appelle « les Apôtres », sans plus, partirent à la conquête du monde, l'Eglise n'était présente ni dans le secteur économique, ni dans le secteur social, ni dans le secteur politique, ni dans le secteur culturel. Mais ces « Apôtres » portaient, gravée au plus intime de leurs cœurs, une des dernières paroles de leur Maître et ils voulaient en faire leur programme apostolique : « Je me sanctifie moi-même pour qu'ils soient sanctifiés dans la Vérité. » Là se trouve l'essentiel pour tout apôtre : amener les âmes de ses frères à se tourner vers la vérité ; leur révéler qu'ils sont faits, non pour un idéal d'égoïsme ou d'orgueil, mais pour adhérer de toutes leurs fibres à cette vérité totale, à cette bonté totale que nous nommons Dieu.

---

(1) Ce texte coordonne quatre causeries faites à la Radio en octobre dernier. Il s'inspire, dans sa substance, d'un chapitre du livre du Père de Montcheuil : « La Conversion du Monde ».

L'apôtre sait que tout homme porte en lui l'exigence d'un absolu, une soif d'infini. Que si cette exigence n'est pas satisfaite, que si cette soif n'est pas étanchée, l'homme manque sa vie. Mais il sait aussi que cette rencontre de l'âme avec le Dieu qu'elle cherche n'a de prix que si elle se réalise dans un climat de parfaite liberté. Dieu se garde bien d'user de contrainte à l'égard de l'homme. A tout humain, il se donne un jour à connaître. Mais l'homme conserve le redoutable pouvoir de s'engager ou de se détourner. Seule une amitié dépouillée de toute contrainte peut honorer Dieu, comme seule elle honore l'homme. Dieu fait l'avance de son don ; mais il appartient à l'homme de décider de le recevoir en acceptant, du même coup, toutes les conséquences de son acquiescement.

Un grand poète, parti lui aussi à la recherche de l'infini qui pourrait apaiser son âme, a exalté ce rôle souverain de la liberté dans cette rencontre de l'homme avec Dieu.

« J'étais allé, dit-il, mendiant de porte en porte sur le chemin du village, lorsque ton chariot d'or apparut au loin, pareil à un rêve splendide, et j'admirais quel était ce Roi de tous les rois !

» Mes espoirs d'exaltèrent, et je pensais : c'en est fini des mauvais jours, et déjà je me tenais prêt, dans l'attente d'aumônes spontanées et de richesses éparpillées partout dans la poussière. — Le chariot s'arrêta là où je me tenais. — Ton regard tomba sur moi et tu descendis avec un sourire. Je sentis que la chance de ma vie était enfin venue. Soudain alors, tu tendis ta main droite et dis : « Qu'as-tu à me donner ? »

» Ah ! quel jeu royal était-ce là de tendre la main au mendiant pour mendier ? J'étais confus et demeurai perplexe ; enfin, de ma besace, je tirai lentement un tout petit grain de blé, et Te le donnai.

» Mais combien fut grande ma surprise, lorsque, à la fin du jour, vidant à terre mon sac, je trouvai un tout petit grain d'or parmi le tas de pauvres grains.

» Je pleurai amèrement alors et pensai : « Que n'ai-je eu le cœur de Te donner mon tout !... »

Tout chrétien qui pense se sera retrouvé dans ce mendiant d'infini. Il sait aussi que c'est l'itinéraire que devront suivre ses frères, les hommes, pour arriver à Dieu. Leur faire prendre conscience de leur indigence, les entraîner, sans les y forcer, sur la route où elle peut trouver à s'apaiser, les soutenir de son amitié au cours du voyage : voilà ce que sera d'abord son apostolat. Respectueux comme Dieu d'une liberté sans laquelle il n'y a pas d'hommage vrai, il saura, suivant la belle expression de Malègue, faire preuve d'un zèle allant jusqu'à l'absence de zèle.

Réussira-t-il à concilier ainsi zèle et respect de la liberté ?

« Quand on a connu d'être aimé par des hommes libres, les prosternements d'esclaves ne vous disent plus rien », déclare Dieu le Père dans le « Mystère des Saints Innocents », de Charles Péguy. Et il ajoute : « Rien ne vaut le bel agenouillement d'un homme libre. »

A propos de la rentrée au bercail de Jésus-Christ de ceux qui en sont éloignés, S.S. Pie XI, dans son encyclique sur le Corps Mystique du Christ, revendique aussi le respect de la liberté à travers tout le travail apostolique : « Nous déclarons cependant, écrit-il, que le retour doit se faire spontanément et librement, puisque personne ne peut croire qui ne le veuille. S'il en est qui, sans avoir la foi, soient effectivement contraints à entrer dans la demeure de l'Eglise, à s'approcher de l'autel et à recevoir les sacrements, ils ne deviennent certainement pas chrétiens par là, car la foi, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu, doit être une libre soumission de l'intelligence et de la volonté. »

Le zèle est bon, mais la contrainte est mauvaise. Cette règle va nous permettre de déterminer le vrai moyen d'être apôtre.

Personne ne songe plus aujourd'hui, dans les pays démocratiques, à imposer la foi chrétienne par la force physique. Mais sommes-nous bien sûrs de ne jamais user de pression morale ? — Il a existé un type de confrère de saint Vincent de Paul — et nous croyons qu'il a maintenant totalement disparu — qui pensait faire œuvre apostolique lorsqu'il disait dans la famille à laquelle il remettait les bons hebdomadaires : « N'oubliez pas que la messe est à neuf heures, dimanche. » — On rencontre encore des épouses qui, de très bonne foi, mettent en branle chez leurs conjoints une sorte de respect humain, pour les entraîner à l'église : « Que vont penser les gens si tu manques la messe ? » Et plus d'un prêtre pourrait raconter des scènes inspirées par la plus sincère affection où la parenté d'un moribond le supplie de recevoir les derniers Sacrements « pour leur faire plaisir ». L'intention généreuse qui déclenche ces attitudes ne suffit pas à les rendre apostoliques.

Toutefois, la pression indirecte revêt assez souvent chez les hommes une forme beaucoup plus subtile. On croit avoir gagné l'âme d'un néophyte quand on l'a écrasé sous l'accumulation de preuves : « Je l'ai mis à quia ; il n'a plus qu'à se convertir. » Hélas ! Cette éloquence trop doctrinale, trop autoritaire, a formé écran entre Dieu et l'âme. On ne demande pas à quelqu'un s'il voit ce qu'il y a autour de lui, après l'avoir aveuglé avec une lumière éblouissante. — Je me souviens d'une rencontre amicale d'une dizaine d'hommes adultes, au cours de laquelle un religieux avait parlé du Christ avec un brio splendide. Son exposé terminé, nous avions attendu en vain les questions que devaient poser inévitablement les non-pratiquants du groupe, et dont l'examen constituerait le principal objet de notre rencontre. C'était pourtant la troisième fois que nous prenions contact et, aux rencontres précédentes, la conversation avait été spontanée et cordiale. Pourquoi ce changement complet d'attitude ? Un des adultes présents nous en donna, par après, l'explication. « Cette fois, nous dit-il, le Père n'a pas pris le ton simple et familier des premiers entretiens. Quand il fut parti, les questions fusèrent. Mais on n'ose pas ouvrir la bouche devant quelqu'un qui parle si bien. » Pour que la grâce de Dieu puisse passer, il faut que l'apôtre use d'un discours totalement dépouillé.

Qu'il soit utile d'apporter des preuves, c'est trop clair. Le raisonnement est un préliminaire naturel de l'acte de foi. Un bon livre constituera donc aussi un moyen d'apostolat. Mais il ne suffira pas plus que l'entretien apologétique. La foi n'est pas au bout d'un syllogisme, sinon elle ne serait plus libre. — En même temps qu'une adhésion de l'intelligence à une vérité révélée, à cause de l'autorité du Dieu qui révèle, elle est l'engagement de tout l'être humain dans une orientation de vie qui va dessiner jusqu'aux plus petits contours de son déroulement. Pour faire l'option, la grande option de la vie, l'homme, devant le regard duquel ont surgi toutes les conséquences charnelles et communautaires de son acte de foi, a besoin de voir inscrites dans la vie d'autres hommes la possibilité et la joie de vivre un pareil engagement. Il a besoin, pour avoir la confiance et donc l'audace de « brûler ce qu'il a adoré et d'adorer ce qu'il a brûlé », de savoir, non par des livres ou des discours, mais par le spectacle quotidien de vies humaines en tout semblables à la sienne, que la démarche qu'il va faire le fera pénétrer au cœur même de sa vocation d'homme, qu'il pourra y tenir et qu'il y trouvera son plein épanouissement. En un mot, il a besoin du témoignage des chrétiens.

Au témoignage seulement, il appartient d'être un appel qui respecte la liberté et qui éveille l'âme à la possibilité d'une vie selon la charité. On n'a

jamais convaincu personne, par des preuves, qu'il fallait aimer. La prédication que constitue une vie de charité totale atteint, par delà les catégories du raisonnement et comme par une irrésistible intuition, les puissances les plus profondes et les plus émouvantes de l'homme qui cherche son destin. Le témoignage ou, si l'on veut, l'exemple, est le vrai moyen de l'apostolat. Lui seul pose devant les hommes le problème du sens de la vie et esquisse devant eux le salut par le Christ, sans qu'aucune pression n'ait été exercée. Il n'est plus besoin de prêcher la charité quand on la vit. Or, le christianisme est amour de Dieu et du prochain.

Dans son beau livre : « Journal d'un prêtre ouvrier en Allemagne », le Père Henri Perrin raconte l'expérience qu'il a faite de la nécessité et de l'efficacité du témoignage parmi les Français prisonniers ou déportés en Allemagne, qu'il avait rejoints comme prêtre-ouvrier :

« De plus en plus, ces dernières années, notre action m'apparaît comme devant être, non pas une conquête d'individus, qu'il faut à tout prix « avoir » ou « ramener », après les avoir attirés à nous, mais comme un service de communauté absolument désintéressé et gratuit : offrir aux autres le témoignage d'une amitié séduisante et d'une générosité totale, mais les laisser entièrement libres de s'acheminer vers le Dieu que nous aimons. ...Nous pouvons et devons ouvertement nous réclamer du Christ et de l'Eglise. Les autres demeurent absolument libres en face de nous, personne ne leur demande de venir à la messe ni de se confesser ; qu'ils jugent l'arbre à ses fruits et, s'ils ont le cœur droit, qu'ils nous suivent ; notre amitié est là pour les aider et même pour les prévenir, mais Dieu veut être adoré, aimé par des hommes libres. »

On entrevoit, à la lecture de cette page, les deux éléments constitutifs du témoignage : une adaptation parfaite à la condition humaine où il est présenté ; une manifestation du Dieu transcendant dans une conviction et une charité qui fassent choc.

Le témoignage du Christ présente ces deux caractères. Chez Lui, les actions les plus communes aux hommes resplendissent de l'éclat de la charité divine. Le Christ n'est pas un météore apparu, un beau jour, sur notre planète. Ses attaches familiales et locales sont si nettes qu'elles l'handicapent pour sa mission : « Quelle est cette sagesse qui lui a été donnée ? diront ses concitoyens. N'est-ce pas le charpentier, le fils de Joseph et de Marie ? » Et Nathanaël reprendra à son compte le dicton bien connu : « De Nazareth peut-il venir quelque chose de bon ? »

Le Christ va présenter à ses contemporains un type achevé d'Israélite de l'époque romaine. Il travaille de ses mains et Il connaît l'Ecriture ; Il prend part aux festivités des noces et Il gagne Jérusalem pour les fêtes ; Il paie le tribut et Il réclame le respect des droits de Dieu. On le voit souffrir avec le paralytique de la piscine de Bézatha, pleurer au tombeau de Lazare, dormir d'épuisement malgré la tempête à la poupe de la barque. Tout son enseignement fait revivre à nos yeux la vie économique et sociale et le folklore de son pays : bergers, brebis, cortège de noces, vigne, pressoirs d'huile, moissons, lac, pêche, filet, et vingt autres valeurs locales seront le support de sa doctrine dans les paraboles.

Où les Juifs auraient-ils pu trouver meilleur reflet de leurs âmes ? Et voilà que cet homme si proche d'eux, si excellemment eux-mêmes, se révèle tout différent d'eux, d'une différence qui fait choc, qui fait scandale, dira saint Paul. Ils sentent en Lui, animant cette humanité si parfaitement leur, une présence, un esprit qui les remplit à la fois de crainte et d'espoir, parce qu'elle les accule à choisir et qu'elle révèle le fond de leurs cœurs. Jésus peut affirmer : « Qui de vous me convaincra de péché ? » sans que

personne ne réplique. Sa bonté envers ceux qui souffrent est inépuisable et elle éclate en miracles quand il le faut. La charité est le fil d'or qui relie tout son enseignement et c'est le sommet de sa vie. Il meurt pour avoir été fidèle à sa mission et le témoignage que constitue sa mort est envers nous un acte d'éminente charité. Au calvaire, il demande à son père de pardonner à ses bourreaux et ce témoignage fait un saint d'un des larrons qu'on crucifiait avec Lui.

Son désintéressement est irrésistible. « Je ne cherche pas ma gloire, répète-t-il, mais la gloire de Celui qui m'a envoyé. »

C'est Dieu qu'Il veut faire découvrir. « Bon Maître, dit le jeune homme riche, que dois-je faire pour avoir la vie éternelle ? » — « Pourquoi m'appelles-tu bon ? dit Jésus, Dieu seul est bon. »

Voilà l'apostolat qu'Il réclame de nous, dans la consigne du jour de l'Ascension : « Vous serez mes témoins ». Tout chrétien, pour témoigner, doit vouloir, à son tour, faire de l'ordinaire de sa vie quelque chose qui pousse à réfléchir, à cause de l'extraordinaire charité qui l'anime.

La vie de charité à laquelle veut introduire l'apostolat du chrétien n'est pas une superposition de pratiques aux attitudes habituelles de la vie. C'est un esprit qui informe toute l'activité humaine, qui la surnaturalise, qui lui donne à la fois une onction et une fermeté où chacun reconnaît une présence invisible. Chaque parole, chaque geste d'un chrétien authentique est une parole, est un geste pleinement humain, mais qui porte en lui ou en elle une saveur divine.

Pour amener à cette vie quelqu'un qui ne la partage pas encore, rien ne vaut le spectacle de celui qui fait les mêmes gestes, qui dit les mêmes paroles humaines, mais transfigurées par la présence de l'esprit de charité qui est la moëlle du christianisme.

Dans ce quartier de banlieue, dix jeunes foyers du milieu populaire se sont engagés dans une vie généreuse et féconde parce qu'ils ont sous les yeux le spectacle du rayonnement d'un foyer aîné, où la présence de quatre petits enfants est accueillie comme une bénédiction.

Cet industriel a décidé de faire de son atelier une entreprise communautaire parce qu'il a entendu Marcel Barbu décrire l'enrichissement spirituel des travailleurs de sa communauté Boimondau, à Valence.

« Depuis ma jeunesse, m'explique une personne à qui je fais visite dans la maison de repos qui l'a accueillie pour quelques semaines, j'ai vécu dans l'ignorance complète de la religion chrétienne. Je suis devenue une fervente de la théosophie. Je vous avoue que le spectacle de la charité des religieuses de cette maison m'a obligée à me poser une question. Où puisent-elles leur prévenance et leur sérénité ? Je me suis mise à lire l'un ou l'autre livre de la religion chrétienne. Je ne suis pas encore revenue à la foi de mon enfance ; mais cet exemple me reste comme une invitation que je ne saurais ignorer. »

Faut-il ajouter que cet apostolat du témoignage suppose que les chrétiens partagent la vie de leurs frères non-chrétiens dans tout ce qu'elle a de bon ? Qu'il leur interdit de constituer une sorte de ghetto chrétien, d'où l'on aurait excommunié le reste du monde avec toutes ses inventions modernes qui ne sauraient être que diaboliques ?

Et c'est là le douloureux travail d'enfantement de l'Eglise. La force divine, toujours elle-même, dont elle dispose, doit animer un monde sans cesse en évolution. Le christianisme n'est pas lié à une époque, à une portion du globe terrestre, à une culture déterminée. Son témoignage devra assumer toutes les valeurs du temps, de l'espace, de la culture, où il se présente. Suivant la belle expression d'Etienne Gilson : « La tâche des chrétiens n'est pas de conserver le monde tel qu'il est, même s'il est devenu

chrétien, mais de le conserver chrétien, tel qu'il ne cesse jamais de devenir autre. »

On m'objecte cependant : « Vous raisonnez comme si l'homme à qui le chrétien propose son témoignage n'avait de contact qu'avec lui, et comme si un bon exemple pouvait à lui seul contrebalancer le poids de cent scandales. »

La remarque est tout à fait pertinente. Non, il ne suffit pas d'un « témoignage fugitif et aberrant, de quelque chose d'accidentel et d'extraordinaire », mais il faut un bloc de témoins contraignant les masses à réfléchir et à conclure qu'il est d'autres préoccupations et d'autres habitudes que celles dont on a vécu jusqu'à présent.

Là où nos paroisses sont encore à l'échelle humaine, c'est la tâche de nos élites paroissiales de constituer cette communauté-témoin, dont le charme attire à la manière dont nos lampes attirent, le soir, les papillons. On connaît, dans les quartiers ouvriers, de ces communautés jocistes qui ont gagné tous les jeunes travailleurs de l'endroit, par le rayonnement d'une amitié profondément humaine et intensément surnaturelle. Je me rappelle tel coin de la banlieue de Bruxelles où, lors de l'exode obligatoire des hommes de moins de trente-cinq ans, en mai 40, les jeunes gens s'agglomérèrent, comme d'instinct, aux deux groupes constitués par la section jociste locale, pour le départ en France. Le témoignage des années précédentes était une sécurité pour l'avenir.

Nos laïcs ne pèchent-ils pas quelquefois par timidité dans la création de ces communautés-témoins et ne considèrent-ils pas, à leur insu peut-être, que leur vitalité doit être uniquement l'œuvre du clergé ? Il appartient aux prêtres de leur rappeler l'invitation pressante que leur a faite le cardinal Van Roey, dans son discours à la manifestation jubilaire de Koekelberg, de s'enrôler dans un mouvement apostolique, et de les aider à y donner suite.

Le témoignage collectif fera choc ! mais il faut qu'il puisse être perçu par des hommes libres. Or, l'homme est essentiellement un être communautaire ; il est engagé dans des milieux de vie : famille, travail, loisirs, nation, communauté humaine, qui le marquent profondément et qui risquent de vinculer sa liberté, si ces milieux créent des ambiances délétères. Appliquer le bon remède ne guérit pas une anémie si l'on ne veille en même temps à assainir l'atmosphère dans laquelle le sujet vit habituellement. Ainsi de l'homme qui cherche son destin.

Il est sensible au témoignage ; il a découvert le but de sa vie. Mais sa liberté est paralysée par tant d'habitudes de penser et d'agir qu'il n'a plus la force de faire le choix que lui dicte sa raison.

L'apostolat du témoignage suppose donc aussi la constitution de groupes apostoliques s'attaquant à la transformation du milieu. « Les premiers apôtres, les apôtres immédiats des ouvriers seront des ouvriers, déclare S.S. Pie XI dans *Quadragesimo Anno* ; les apôtres du monde industriel et commerçant seront des industriels et des commerçants. » Notre pays a le bonheur d'avoir été à l'origine d'un de ces mouvements d'action catholique spécialisée. La Jeunesse Ouvrière Chrétienne, mieux connue sous le nom de J.O.C., constitue, au dire de S.S. Pie XI, un type achevé de mouvement d'action catholique. Exprimons le vœu ardent de voir bientôt nos adultes, et en particulier nos adultes de la bourgeoisie, pour qui si peu de choses existent, organisés à leur tour. Les styles de vie où s'incarnent les attitudes humaines des chrétiens ne seront plus alors seulement l'apanage des jeunes, mais entraîneront de toute l'autorité des pères et des mères qui les créent ou les adoptent.

Il faudrait dire des institutions et des lois ce qu'on vient de dire des

milieux de vie. Dans cet immense corps d'humanité où nous sommes engagés, les institutions et les lois sont des articulations sans lesquelles on ne peut concevoir l'épanouissement du corps. Famille, école, mouvements de jeunesse, presse, cinéma, radio, œuvres d'assistance et de délassement ont à créer le climat qui permettra à l'homme de suivre la voix de sa conscience. L'apostolat suppose « des institutions et des lois qui soient la projection de l'idéal chrétien sur le plan humain et qui favorisent la vie chrétienne et humaine au lieu d'y faire obstacle ».

Ah ! que l'apostolat serait aisé si le monde était organisé sur des bases chrétiennes ! Qu'on veuille bien ne pas faire de cette affirmation une profession de sectarisme. Nous avons dit qu'en dehors d'une adhésion entièrement libre, il ne pouvait y avoir d'hommage agréable à Dieu. Nous sommes pour la liberté parce que l'homme n'a que sa liberté à offrir à Dieu.

Et cela nous amène à dénoncer le danger que courrait l'apostolat dans un univers chrétien. Institutions et lois, ambiances chrétiennes des milieux de vie risqueraient d'amener grand nombre de nos contemporains à se croire dispensés de la démarche personnelle que requiert la vertu de religion : et pour avoir adopté, par entraînement, les gestes chrétiens que tout le monde fait, ils auraient privé Dieu du seul vrai trésor qu'ils puissent lui offrir : le don éclairé et enthousiaste de leurs personnes libres.

Ce travers du conformisme existe, hélas ! dans les régions restées profondément chrétiennes. Il appartient à l'apôtre de contraindre, par le tranchant de son exemple, à un approfondissement toujours plus grand de la vie chrétienne. Cela suppose chez lui un témoignage de charité telle qu'une religion purement extérieure devienne rapidement, pour qui s'en contentait, une insupportable hypocrisie. Problème de sainteté ! C'est ce que nous retiendrons de ces réflexions sur l'apostolat des chrétiens. Et c'est bien ce qui ressort d'une phrase de la grande romancière américaine, Pearl Buck, qui nous a révélé l'âme de la Chine. Cette phrase résumera notre exposé ; elle s'adresse aux apôtres de l'Evangile : « Ne venez plus à nous avec un esprit d'arrogance. Venez à nous comme des compagnons et des frères. Montrez-nous, par votre exemple, ce que peut faire votre religion. Ne nous prêchez plus, mais partagez avec nous cette vie meilleure et plus abondante que votre Christ a vécue. Donnez-nous ce que vous avez de mieux ou ne nous donnez rien. »

Ce que le chrétien a de mieux, il l'a reçu d'en haut. La charité du chrétien est unique en son genre, parce qu'elle est une communication de la paternité divine à son âme. Le chrétien aime les hommes parce que Dieu les aime comme ses enfants. Cette volonté qu'a Dieu de tourner tous les hommes vers un idéal de beauté, de vérité, de justice, de bonté parfaite, en un mot, vers Lui-même, cette volonté, le chrétien la partage avec Dieu son Père, parce que c'est la mission du Christ de la communiquer à travers son Eglise. Là où se trouve cet authentique amour de Dieu et du prochain, là aussi se fera cette conversion à l'humain, cette assomption de toutes les bonnes valeurs humaines qui constituent comme le corps de l'apostolat.

Puissent tous ceux qui ont le cœur droit et généreux brûler pour Dieu et le prochain de cette charité surnaturelle.

J. MASSION,
Curé de Saint-Alix
Bruxelles (Woluwé-Saint-Pierre).

ACTES DU SAINT-SIEGE

COMMISSION D'INTERPRETATION DU CODE

Réponses du 29 mai 1947. — (*A.A.S.*, XXXIX, 1947, p. 375).

I. — DE TEMPORIS SUPPUTATIONE

D. I. An, electo uno temporis supputandi modo hic, vi can. 33 § 1, in actionibus formaliter diversis, mutari possit.
D. II. An tres Missae celebratae nocte Nativitatis Domini sint actiones formaliter diversae.

R. — Ad I. Affirmative.
Ad II. Negative.

Dans les cas de célébration privée de la messe, de récitation privée des heures canoniques, de réception de la sainte communion et d'observation du jeûne et de l'abstinence, le c. 33 § 1 laisse une liberté d'option entre le temps local soit vrai, soit moyen, le temps légal soit régional, soit extraordinaire. Aucune difficulté ne se présente lorsque l'une des obligations visées par ce canon doit être remplie d'une manière tout à fait indépendante d'une autre. Mais des doutes surgissent lorsque, par exemple, deux de ces lois doivent être observées dans un même acte ou tout au moins au même moment. L'exemple le plus classique est celui du jeûne et abstinence du vendredi que l'on veut respecter, en déclarant être déjà, suivant l'heure légale, samedi et du jeûne eucharistique que l'on prétend assurer en considérant, suivant l'heure locale, être encore vendredi. On mange de la viande et cependant, étant à jeûn, on estime pouvoir célébrer la messe le samedi matin.

Des auteurs, s'arrêtant surtout à ce cas, ont déclaré cette interprétation du c. 33 § 1 abusive : ce qui est décidé pour un précepte doit valoir pour les deux. Pour certains, même si les deux actes sont différents : abstinence que l'on respecte en estimant être le samedi, récitation du bréviaire que l'on assure en se considérant toujours le vendredi, il y aurait pareillement abus.

Or, d'autres auteurs, plus nombreux, ont estimé au contraire que la liberté restait dans tous ces cas. Notons tout d'abord que ni la discipline, ni la doctrine commune antérieures au Code ne commandent une interprétation restrictive, car en réalité elles ne visaient pas ces cas. Mais surtout on ne peut invoquer sans plus une contradiction inhérente à ce jeu d'options diverses. Il y aurait contradiction si la relation entre les obligations tenait au fait que les deux préceptes sont intrinsèquement liés : jeûne et abstinence par exemple. Mais on doit l'écarter dès que la relation s'avère soit purement extrinsèque, soit accidentelle. Comme disent Vermeersch-Creusen : « Actiones formaliter diversae, praecepta distincta, possunt eodem tempore diversis legibus regi » (Epitome juris canonici, I, n. 148, p. 147, 7e éd.). Que les lois soient distinctes et l'option offerte par le c. 33 reste possible : ce qui est le cas du jeûne eucharistique et de la récitation du bréviaire. Or, il en est de même lorsqu'on prétend observer au même moment, par deux actions certainement différentes, deux préceptes distincts, car la relation qui

s'établit alors entre les actions et préceptes n'est en réalité qu'extrinsèque et accidentelle.

Toutefois au cas d'abstinence du vendredi et du jeûne eucharistique du samedi, l'exemple qui suscite les oppositions franches entre auteurs, il faut prouver d'une manière plus nette encore le fait de la non-contradiction et cela d'autant plus que nous définirons ainsi la notion d'« actiones formaliter diversae ».

Remarquons en premier lieu qu'il s'agit d'un acte matériel unique : celui de manger, mais que par contre cet acte doit répondre à l'observation simultanée de deux lois en elles-mêmes distinctes. La relation entre les deux préceptes reste certainement accidentelle, mais tout le problème est de savoir s'il nous est permis et s'il est logique de distinguer dans l'action humaine, matériellement une, des aspects réels répondant à des obligations formellement diverses. Peut-on distinguer en vertu du droit positif le fait de manger de la viande tout en observant l'abstinence parce qu'on estime être le samedi et le fait d'observer le jeûne eucharistique parce qu'avec autant de vérité et certitude on estime être encore le vendredi ? A première vue cela semble illogique et c'est ce sentiment immédiat qui conduirait à dénier le droit d'user de deux options relatives au temps. Mais en analysant cette action complexe nous devons reconnaître que les deux obligations : observer et l'abstinence et le jeûne eucharistique sont deux obligations distinctes en soi qui, tout comme les préceptes qui les fondent, restent formellement distinctes.

L'acte, puisqu'il s'agit de le définir au point de vue logique et juridique, est donc à envisager en fonction des obligations et des lois qui le déterminent. Que les lois soient formellement diverses et les actes qui répondent à ces mêmes lois seront formellement divers et même il faut et il suffit que chaque aspect réel d'un acte matériellement complexe, commandé par chacune des lois accidentellement en concours, soit adéquatement observé. Ceci étant assuré les actions sont formellement diverses et le choix d'heures diverses suivant le § 1 du c. 33 reste possible. Ne nous étonnons pas d'une telle solution juridiquement logique, car il s'agit ici de pure application de lois positives ecclésiastiques. Elle est dans tous les cas consacrée par la première réponse de la C. I. C.

Si par contre les actes à accomplir sont liés par un lien intrinsèque d'affinité, les actes sont alors formellement les mêmes. C'est pourquoi nous avons admis qu'on ne pouvait opter pour une heure permettant d'observer le jeûne du vendredi et pour une autre heure permettant de manger de la viande sans violer l'abstinence du même vendredi. A fortiori, la conclusion s'impose si la loi est unique et si l'attitude commandée est unique. On ne pourrait admettre l'usage de l'option du c. 33 au sujet du seul jeûne eucharistique à l'occasion des trois messes de la Nativité de Notre-Seigneur. Si on dit une première messe à minuit (heure légale) et que par erreur on prenne les ablutions et rompe le jeûne, on ne pourrait ensuite célébrer une ou deux messes en ce jour de Noël sous le seul prétexte que la même loi du jeûne peut courir suivant un nouveau mode de calcul (heure locale par exemple). Autrement dit les trois messes du jour de Noël ne sont pas des actions formellement distinctes. C'est cette solution que consacre la seconde réponse de la C.I.C.

II. — DE APPELLATIONE DEFENSORIS VINCULI MATRIMONIALIS

D. — An, provocante Defensore vinculi, vi can. 1987, contra secundam sententiam, quae matrimonii nullitatem confirmaverit, ad tertiam

instantiam, Defensor vinculi ulterioris istius sententiae, etsi agatur de tribunali apostolico, interpositam appellationem, pro sua conscientia, deserere possit, ita ut tribunal, in casu, nequeat Defensori vinculi appellationem deserenti ejusdem prosecutionem imponere.

R. Affirmative.

En vertu du c. 1986, lorsqu'une première sentence a déclaré la nullité d'un mariage, le défenseur du lien doit faire appel et s'il venait à manquer à son devoir, le juge, fort de son autorité, devrait le forcer à agir. Or si ce jugement d'appel est lui aussi déclaratif de nullité du mariage, le défenseur du lien, dans les délais utiles, car il exerce seulement un droit et n'accomplit pas strictement son devoir, peut requérir un nouveau jugement d'appel devant un troisième tribunal (c. 1987). Une telle décision de sa part suppose quelque argument soit nouveau, soit ancien, mais plus accentué ou plus rigoureusement mis en valeur et urgé. Il ne s'agit pas cependant d'une reprise de l'affaire sur un motif proprement nouveau, ni d'une seconde instance sur un motif nouveau accueilli et jugé par le premier tribunal d'appel : dans de tels cas, il n'aurait pas le choix, il devrait agir soit dans l'instance qui reprend sur de nouvelles bases, soit qui ne serait en réalité l'objet que d'un premier appel. Ces cas étant écartés, le défenseur du lien dans le premier jugement d'appel ayant librement estimé en conscience devoir appeler devant un tribunal supérieur (Saint-Office si l'une des parties n'était pas catholique par exemple, Rote ou un autre « turnus » de la Rote), ce nouveau tribunal devrait être de soi saisi et juger au préalable de la recevabilité de l'instance. Mais, et c'est le problème soulevé dans le doute, le défenseur du lien de ce dernier tribunal est-il lié par la décision du précédent défenseur du lien et doit-il nécessairement poursuivre de telle sorte que le juge, au cas de négligence ou surtout de désistement de sa part, pourrait par analogie avec ce que décide le c. 1986, le contraindre à agir ? La C. I. C. considère que le défenseur du lien garde le droit d'apprécier en conscience le bien-fondé ou non de cette troisième procédure. D'autre part, il semble « inadmissible que les mêmes questions puissent être perpétuellement (sans raison vraiment fondée et notamment contre un avis motivé en conscience du défenseur du lien) reprises devant les juges, quand elles ont été déjà examinées régulièrement et résolues » (les deux sentences sont concordantes). En conséquence la C. I. C. a décidé que le juge ne pouvait que constater le désistement et n'avait pas autorité pour urger sans plus ce qui n'était qu'un droit d'agir et non un devoir. Après décret, les époux seraient libres (c. 1987).

Réponses du 26 juin 1947. — (*A.A.S.*, XXXIX, 1947, p. 376).

I. — DE RECURSU AD SANCTAM SEDEM PER LEGATUM ROMANI PONTIFICIS

D. — An clausula can. 81 « nisi difficilis sit recursus ad Sanctam Sedem » obtineat quoties Ordinarii facile recurrere possunt ad Legatum Romani Pontificis in regione, qui cum eadem Sancta Sede communicat.

R. Negative.

Le c. 81 déclare que les Ordinaires peuvent dispenser des lois générales de l'Eglise lorsqu'il est difficile de recourir au Saint-Siège, ce qui suppose également que l'on craint un grave dommage à raison du retard qu'apporterait ce recours et qu'il s'agit d'une dispense que le Saint-Siège a coutume

d'accorder. Le doute ici soumis à la C. I. C. porte sur la première condition et se comprend pour diverses raisons. En pratique en effet, comme il ne s'agit pas d'impossibilité de recourir, mais de difficulté, on apprécie en partie cette dernière en fonction du délai qu'exigera la transmission de la requête et de la réponse ; or, les auteurs signalent déjà que ces estimations doivent se faire moralement, sans anxiété ni scrupules. De plus, il est certain que le recours doit être considéré comme devant être fait par les moyens courants d'acheminement de la correspondance, de telle sorte que l'emploi, si usuel qu'il soit, du téléphone ou du télégraphe est à écarter, encore moins devrait-on se déplacer par la route, par voie ferrée ou par air. Toutefois devant la régularité, la sécurité et la généralisation des services postaux aériens d'une part, les seules différences de surtaxe et de mode de transport des lettres d'autre part, tout au moins en ce qui concerne l'envoi de la demande, peut-on encore de nos jours considérer l'usage de la poste aérienne comme un moyen extraordinaire ? Question d'usage, mais qui pourrait évoluer tout aussi bien que lorsque le chemin de fer a supplanté la diligence ou la voiture de poste. Par ailleurs, outre les lenteurs accidentelles sans doute des services internationaux actuels, nous subissons les exigences du contrôle postal (censure militaire ou politique) et de ce fait nous devons reconnaître à certaines époques malheureusement trop fréquentes et relativement durables des possibilités ou de retard sérieux ou de scandale. L'étonnement d'un service principal de censure militaire en 1939-40 à la lecture de certaines requêtes n'a pas été une chimère et c'est grâce à un prêtre que tout scandale fut écarté.

Autant de raisons d'appréciation plutôt large du pouvoir des Ordinaires, mais ne risque-t-on pas alors de réduire outre mesure l'application des règles normales ? Il ne s'agit pas pour autant de revenir sur la règle qui permet l'usage du c. 81 même si un Nonce, auquel on peut recourir dans un cas qui se révèle urgent ou non, a effectivement pouvoir de dispenser. Le doute ici soumis vise le cas de transmission d'un recours à Rome par la voie d'un Légat du Souverain Pontife (Nonce, Inter-Nonce ou Délégué Apostolique), avec lequel les Ordinaires sont en rapports effectifs faciles et étant supposé en outre que ce Légat est en relation avec le Saint-Siège. Ce moyen est-il cause réelle de difficultés ou non ? La C.I.C. a estimé que, malgré le jeu d'un intermédiaire, le mode de transmission est normal et donc qu'à raison de ce seul fait les Ordinaires ne pourraient user des pouvoirs définis par le c. 81. Cette réponse sans doute ne modifie en rien la possibilité d'application du c. 81 à raison du péril de dommage résultant du retard, car elle spécifie que le recours au Nonce doit être facile et le calcul des délais devrait tenir compte de cette intervention d'un intermédiaire. Notons en retour que ce mode assurera peut-être un secret plus grand à l'égard des services de censure.

II. — DE DUELLO

D. — An, in iis locis in quibus sententia de duello habendo reservatur tribunali quod dicitur « honoris », provocantes et acceptantes incurrant in poenas de quibus in can. 2351 ipsa provocatione vel acceptatione.

R. — Affirmative, nisi certo constiterit provocantes et acceptantes non habuisse intentionem duellandi.

Le duel, délit sanctionné par le c. 2351, est la rencontre de deux adversaires dont l'un demande à l'autre réparation d'une offense par les armes (épée, pistolet, sabre) selon des conditions préalablement fixées de temps

et de lieu avec assistance de témoins. Or ce délit est réalisé par la simple provocation ou acceptation du duel, même si le combat n'a pas lieu. Les auteurs, soit commentateurs de la Const. « Apostolicae Sedis », soit après le Code, sont partagés sur le point de savoir si la provocation ou acceptation du duel exige ou non pour être parfaitement réalisée que les conditions du duel aient été définies ou tout au moins remises à la décision soit de l'adversaire soit des témoins. Autrement dit pour que le délit de provocation ou d'acceptation soit consommé, l'essentiel est-il que les duellistes possibles aient sans plus la volonté décidée de se battre avec des armes meurtrières selon des conditions à définir seulement dans la suite ? Le doute soumis à la C.I.C. vise précisément ce cas de provocation, mais selon des règles telles que le conflit est soumis au préalable à un tribunal d'honneur. Les premiers exemples, tout au moins en France, apparaissent au XVI[e] s. Le roi intervenait et « il ne fallait sur la vie que pas un des combattants passât plus outre, (mais) qu'il cessât... aussitôt... puis les juges, maréchaux et gardes du corps survenaient qui réparaient le tout » (Brantôme). Il s'agissait donc de régler tout outrage intéressant ce qu'on appelle le point d'honneur et grâce à une ordonnance souveraine de faire cesser tout duel. L'efficacité de ces tribunaux a été en fait tout autre et il suffit de rappeler l'ordre de Guillaume II (1[er] janv. 1897) aux officiers de l'armée allemande : « Quand le tribunal d'honneur ne peut arranger les choses, le duel s'impose ». De nos jours donc ce tribunal volontaire, bien que prévu par les règlements de certains milieux, se compose de « pairs » et doit assurer le jugement des conflits sur l'honneur. On en trouve dans certains pays dans les milieux d'officiers, médecins, avocats ou étudiants. Suivant les règlements il peut porter des sanctions, notamment l'exclusion ou statuer sur la nécessité du duel. Dans ces conditions le fait de provocation ou d'acceptation d'un duel, dont la réalisation ou non est soumise à l'arbitrage d'une telle juridiction, consomme-t-elle le délit ? A suivre les auteurs admettant que le délit n'existe qu'après détermination des conditions du combat, on devrait plutôt conclure que non. Mais pour nous le doute subsiste, car le tribunal peut conclure à la non-nécessité du duel, la provocation laissant toujours ouverte la possibilité d'un autre mode de réparation. La C.I.C. a cependant estimé que la provocation ou acceptation conduisant les parties à soumettre leur décision à celle d'un tribunal qui pouvait les amener à se battre effectivement, réalisait le délit du c. 2351, sauf toutefois si l'intention de ne pas se battre pouvait être établie d'une manière certaine.

III. — DE FAVORE JURIS QUO GAUDET MATRIMONIUM

D. — An stanti positivo et insolubili dubio de validitate primi matrimonii, invalidum, vi can. 1014, declarari debeat secundum matrimonium.

R. — Affirmative, dummodo causa definiatur ad ordinarium tramitem juris.

Le droit est en principe favorable à la validité d'un mariage déjà contracté, d'où en vertu de cette présomption, au cas de doute sur la validité d'un mariage, il faut tenir pour la validité du lien tant qu'une preuve contraire n'aura pas été apportée (c. 1014). Laissons de côté les cas d'application du c. 1127. Conformément à ce principe le juge ne peut jamais déclarer nul un mariage, même s'il est « vere et proprie dubium », lorsque, tout ayant été pesé, la nullité n'en est pas prouvée d'une manière certaine au for externe (cfr Saint-Off., 18 mars 1903). Mais comment appliquer ce canon lorsque le doute positif et insoluble par ailleurs porte sur la vali-

dité d'un premier mariage et crée en conséquence un doute sur la validité d'une seconde union contractée avec toutes les apparences d'un vrai mariage ? Les deux mariages sont douteux : lequel doit-il être tenu pour valide étant précisément posé le caractère insoluble du doute ?

A suivre littéralement le c. 1014, on pourrait, jusqu'à preuve du contraire, soutenir la validité du second mariage certainement contracté. Les époux sont actuellement possesseurs de bonne foi de leur état d'époux, le bien des enfants qui ont pu naître de cette union est sauvegardé et la moralité générale ne peut que gagner à ce respect des unions qui semblent légitimes et ne sont pas certainement invalides. Si d'ailleurs le doute positif qui affecte le premier mariage répond à une cause vraie d'invalidité, le premier mariage étant nul effectivement au moment de la conclusion du second, ce dernier mariage est valide au for interne. La présomption de validité appliquée dans ce cas ne créerait aucune difficulté juridique ou morale.

Par contre, si le doute positif affectant le premier mariage n'était pas fondé en vérité et si ce mariage est ainsi valide, le jeu du c. 1014 conduirait alors à la consécration par le droit d'une violation du c. 1069, § 1 : il y a empêchement de droit divin du fait de bigamie et le second mariage est certainement invalide. Sans doute le paragraphe 2 du c. 1069 prévoit dans les cas où la preuve de la mort d'un premier conjoint n'est pas authentiquement établie, que l'on peut se contenter, mais ce minimum est nécessaire, d'indices positifs convergeant au point d'établir une certitude morale sur la réalité de cette mort. On résoud ainsi un doute de fait en établissant la preuve la plus certaine possible des faits.

Mais qu'une seconde union ait été ainsi contractée de bonne foi, si un doute survient ensuite et ébranle la certitude acquise de la mort du premier conjoint, sans qu'on puisse cependant le résoudre, comment appliquer le c. 1014 ? Etendons le cas et nous pouvons nous poser d'une manière générale la question lorsqu'un second mariage est douteux à raison d'un doute positif insoluble relatif à la validité d'un premier mariage. Dans ce cas on ne peut donc ni établir la vérité sous-jacente, ni poser une conclusion moralement certaine. Le droit se doit de prendre une solution au for externe, conforme à ses principes, et assurer le respect de l'obligation en conscience découlant d'un empêchement de droit divin. En conséquence ici la C.I.C. a décidé que le premier mariage douteux jouira de la faveur du droit et sera considéré par le juge comme valide en vertu du c. 1014, autrement dit, puisque le premier mariage est et demeure « vere et proprie dubium » et puisqu'aux yeux du juge « non constat de nullitate », on doit le tenir pour valide.

Or, il nous semble alors qu'une difficulté sérieuse subsiste. C'est elle qui justifie la condition apposée par la C.I.C. à son principe de solution : « dummodo causa definiatur ad ordinarium tramitem juris ». On peut en effet admettre, nous l'avons vu plus haut, que le second mariage soit effectivement « ratum et consummatum », si la vérité des faits entraîne la nullité du premier mariage au moment de la conclusion du second. Par hypothèse on ne peut le savoir, mais la possibilité reste ouverte. De ce fait l'Eglise risque, au mépris du droit divin positif et naturel (c. 1118), de paraître dissoudre un vrai mariage sacramentel et consommé. Malgré cela la C.I.C. a estimé que sa solution était entièrement justifiée au for externe à raison même de l'irréductibilité du caractère douteux de l'un et de l'autre mariage, mais elle limite, en assurant l'efficacité maxima des moyens judiciaires, les risques que comportait sa solution dans le cas présent. Toutes les garanties humainement possibles pour assurer le respect des lois divines sont ainsi prises.

A. DELCHARD, S. J.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE DOCTRINALE

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. — *La Synthèse Thomiste.* Coll. Bibliothèque française de philosophie. Paris, Bruges, Desclée De Brouwer, 1947, 20 × 13 cm., 740 p.

L'auteur nous présente un exposé du thomisme ramené « aux principes communément reçus chez les plus grands commentateurs de saint Thomas et souvent formulés par lui ». Il s'efforce avant tout de mettre en relief la structure et la cohérence du système. Nul mieux que cet excellent connaisseur de l'école ne pouvait nous offrir ouvrage aussi utile par sa simplicité, sa netteté, sa vigueur. Aucun plaidoyer dans ces pages, aucun enthousiasme communicatif non plus, mais une lucidité froidement angélique. Les matières se répartissent comme suit : Introduction : Sources de la synthèse thomiste. I. La synthèse métaphysique. II. La nature de la théologie et la structure du de Deo uno. III. La Sainte Trinité. IV. Les traités des Anges et de l'homme. V. L'incarnation rédemptrice dans la synthèse thomiste. VI. Les sacrements de l'Eglise. VII. Théologie morale et spiritualité. A ces chapitres que l'auteur avait composés pour l'article « Thomisme » du Dictionnaire de Théologie catholique, s'en ajoute un huitième sur les bases réalistes de la synthèse thomiste. Il est profondément regrettable que le P. Garrigou-Lagrange ait cru devoir déparer son ouvrage en y adjoignant un appendice disgracieux sur la « Nouvelle Théologie », où l'absence de sérénité et les jugements sommaires forment un contraste pénible avec les études qui le précèdent.

J. Gonsette, S. I.

H de LUBAC. — *De la connaissance de Dieu.* Paris, Editions du Témoignage chrétien, 19 × 14 cm., 94 p.

Dense petit volume dont voici, ce nous semble, le thème principal : l'esprit est, de sa nature même, une affirmation de Dieu, qui suscite et soutient toute affirmation d'objet particulier. Aussi la preuve de Dieu ne consiste-t-elle pas en une extension de la pensée, comme si, en découvrant Dieu, notre intelligence passait d'une réalité déjà connue à une autre qui lui eût été étrangère ; bien plutôt, voyons dans la preuve un mouvement de l'esprit à l'intérieur de soi, un « removens prohibens », une réflexion qui écarte une inattention de l'intelligence à elle-même, un simple passage de l'implicite vécu à l'explicite connu. De sorte qu'on pourra dire de la connaissance de Dieu qu'elle commence par une révélation (pp. 11, 62), entendant par là que l'esprit ne s'élève à elle par ses propres forces que pour l'avoir d'abord reçue, à l'état exercé, dans le don qui le suscitait lui-même à l'être. Nous nous garderons de subodorer ici quelque erreur ontologiste ; il n'est pas dit que Dieu soit saisi par nous en lui-même, premier objet dans lequel nous saisirions tous les autres. « Nous sommes un élan vers l'Absolu... Et c'est par cet élan même que l'Absolu se fait connaître à nous » (p. 61) ; Dieu est appréhendé « in alio », car il est atteint en tant que fin d'un désir, dans le mouvement qui nous soulève vers lui, dans l'inquiétude que l'infini inspire au cœur de notre être, dans la privation de sa présence, et, à travers les objets de pensée que notre esprit se construit, en vertu de cet appétit d'absolu, comme autant de signes et d'anticipations de lui-même. On le voit, si elle ne s'en inspire, la pensée de l'auteur est foncièrement assez voisine

de celle du P. Maréchal. Elle a sur cette dernière l'avantage de se présenter sous forme soit de sentences soit de courts développements, sobres en démonstrations et par là même accessibles à la méditation de bien des esprits.

L. Malevez, S. I.

A. D. SERTILLANGES, O. P. — *L'idée de création et ses retentissements en philosophie.* Paris, Aubier, 1945, 23 × 14 cm., 232 p.

L'auteur s'applique à isoler philosophiquement le concept de création. Il le sépare tout d'abord très soigneusement de la notion de commencement et de commencement dans le temps. Il en arrive ainsi à conclure que la création, comme telle, est une simple relation de l'être fini à Dieu. Ce qui suppose d'ailleurs, et le P. Sertillanges y insiste, que logiquement la créature d'abord soit, nous obligeant à y reconnaître une paradoxale mais nécessaire autonomie et spontanéité. On ne peut, en effet, pour expliquer la créature, recourir à une réalité intermédiaire entre elle et Dieu ; car l'action créatrice, du côté de Dieu, c'est Dieu lui-même ; du côté de la créature, c'est l'être créé. De cette vue profonde initiale, on tirera aisément toutes les explications touchant les problèmes annexes : conservation, activité naturelle des êtres, génération, évolution, providence, miracle, souffrance et mal. Notons encore que, dans cet ouvrage, le P. Sertillanges précise sa pensée touchant la portée du Concile de Latran et la tradition. Jadis, avec saint Thomas, il se contentait de distinguer problème philosophique et théologique sur la question du commencement temporel du monde. Sa position métaphysique plus ferme l'amène aujourd'hui à considérer ce point comme un faux problème et donc à opiner, ce qui nous paraît vraisemblable, que ce n'est pas cela, en dépit des apparences, que le Concile et les Pères ont eu souci de trancher.

N. Polet, S. I.

J. MOUROUX. — *Sens chrétien de l'homme.* Coll. Théologie, Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 6. Paris, Editions Montaigne, 1945, 22 × 14 cm., 250 p.

Comment la vérité chrétienne voit-elle l'homme et l'explique-t-elle à lui-même, dans sa grandeur, dans sa misère, dans sa résurrection dès à présent commencée par la rédemption : telle est la question à laquelle ces pages voudraient répondre. Disons tout de suite qu'elles y réussissent excellemment. Dans une première partie, l'homme est considéré selon ses attaches à l'univers matériel : il y mérite de notre part une attitude « d'amour positif, orienté, et rédempteur ». Puis, voici les réalités proprement humaines, et les charnelles tout d'abord, le corps de l'homme : à son égard, le comportement chrétien doit être tout à la fois de respect et d'exaltation, — car le corps est la « plenitudo animae » et le signe de notre union à Dieu, — de sévérité et d'ascèse, car il n'est encore racheté qu'en espérance. Après cela, l'homme dans sa dignité spécifique de personne, de liberté, d'être aimant : ici encore, on se demande, à la lumière de la théologie classique, mais surtout à celle de l'Ecriture, quels acquiescements et quelles réserves nous dicte la vérité chrétienne ; quelles réserves aussi, car, ainsi que l'auteur est justement soucieux de le montrer tout au long de son ouvrage, la réalité humaine est essentiellement paradoxale jusqu'en ses plus hautes régions spirituelles, où les signes de sa déchéance éclatent à côté de ceux de sa grandeur.

Dans l'avant-propos de l'ouvrage, M. Mouroux s'excuse d'une lacune dans son dessein : il omet d'interroger le christianisme sur l'homme en tant que réalité sociale et communautaire. Nous nous permettons d'en signaler une autre, peut-être plus surprenante : nous ne voyons pas que l'auteur se soit vraiment exprimé sur le jugement porté par la vérité chrétienne sur l'intelligence de l'homme régénéré, sur la renaissance qu'elle connaît déjà dans la foi. En ce qui concerne la liberté, M. Mouroux la déclare amoindrie, en

raison du péché, par une blessure qui l'atteint dans le jaillissement même de son élan naturel. Nous le voulons bien. Mais nous notons que tel n'est pas l'avis d'un certain nombre de théologiens, pour qui la faute originelle n'a guère frustré la nature innocente que de dons surajoutés...

Ces quelques réserves ne nous empêchent pas de considérer l'ouvrage de M. Mouroux comme l'essai contemporain le plus réussi d'anthropologie chrétienne. En le lisant, une autre œuvre nous revenait en mémoire, celle d'Emile Brunner, « Der Mensch im Widerspruch », anthropologie chrétienne elle aussi, mais inspirée d'une théologie protestante. Le travail de M. Mouroux supporte la comparaison à son avantage, non seulement en raison de la vérité de ses thèses, mais aussi en raison de ses qualités de profondeur dans l'analyse, de sobriété et d'élégance dans l'expression. L. Malevez, S. I.

J. VIEUJEAN. — *Religion et Personne.* Coll. : Bâtir, 4e série, n° 1. Tournai, Casterman, 1946, 18 × 12 cm., 100 p. Prix : 25 frs.

La chose primordiale était de bien définir la personne. L'auteur distingue avec bonheur les constituants de cette totalité complexe de ce qui en fait sa réalité spécifique, je veux dire cette originalité, cette incommunicabilité, par quoi chacune d'elles forme un monde nouveau et à part. Et il insiste sur le caractère concret de cette personnalité qui intègre en elle tout l'être, aussi bien corporel que spirituel. On a beau jeu, après cela, de faire ressortir les affinités de la religion et de la personne. Dieu, par définition, n'est-il pas le seul qui nous atteigne en ce tréfonds insaisissable et impénétrable qu'est notre « moi » ? Et l'on pourrait construire une sorte d'apologétique, montrant, en la religion chrétienne, celle qui, dans ses dogmes comme en sa morale, consacre, sauvegarde, épanouit au mieux la personne humaine. C'est qu'en effet, nous dit excellemment l'auteur, elle se résume en un mot : charité. Or, on nous montre, dans un dernier et beau chapitre, que c'est dans l'amour que s'exprime et culmine la personne. N. Polet, S. I.

Chanoine Jacques LECLERCQ. — *La vie du Christ dans son Eglise.* Coll. Unam Sanctam, 12. Paris, Edit. du Cerf, 1944, 23 × 14 cm., 248 p. Prix : 130 frs.

Bien des hommes au IVe siècle avaient peine à admettre la double nature du Christ et bien des hommes d'aujourd'hui butent encore sur les conséquences de cette vérité. Plusieurs s'écartent de l'Eglise ou s'irritent à son sujet, parce qu'ils répugnent à ce caractère humano-divin qu'elle hérita de son fondateur et qui devrait au contraire la leur faire chérir. Cette coexistence de l'humain et du divin, le chanoine Leclercq s'attache à nous la décrire, à nous en faire pénétrer la difficile harmonie, aussi bien dans la vie intérieure de l'Eglise que dans ses rapports avec le monde, à nous en montrer la grandeur et la beauté.

« Aboutissant de trente années d'études et de réflexions », la riche simplicité de ce livre est le fruit d'une information étendue et sûre, doublée d'un sens judicieux de l'histoire et d'un sens chrétien très averti. Elle est une des meilleures apologétiques qui se puisse concevoir, celle qui recherche l'intelligence plus que le triomphe, qui respire la franchise plus que la polémique. Présentées de la sorte, les faiblesses de l'Eglise la servent tout autant que ses gloires, car elles révèlent à leur manière la trace de son authenticité. Cette étonnante volonté divine, qui s'acharne à baser l'éternel sur ce qui passe et à faire des réalités les plus humbles le chemin de sa grâce, bientôt nous émerveille par la continuité qu'elle manifeste de l'acte créateur au dessein rédempteur. « La conduite de Dieu parmi les hommes, le respect de Dieu pour sa créature, ce combat dont la lutte de Jacob et de l'Ange est le symbole mystérieux, et dans lequel Dieu permet à la créature de lui résister et même de le nier, tout en gardant toujours la maîtrise du combat et en orientant le genre humain vers des hâvres insoupçonnés, l'ac-

tion de Dieu dans son Eglise que Dieu paraît laisser aller à la dérive de ce qu'elle a d'humain, bien qu'il ne lui permette jamais de se perdre, tout cela notre doctrine catholique l'exprime avec une telle vérité, une telle adéquation à la parole du Christ et à l'expérience de l'histoire qu'on en reste confondu ». Et tout cela le chanoine Leclercq l'expose si heureusement qu'on ne peut douter que ses pages sobres et lucides, traversées parfois d'un malicieux humour mais toujours pénétrées d'ardente charité, n'atteignent pleinement leur but, qui est de mieux « faire comprendre et aimer » l'Eglise.

J. Gonsette, S. I.

D. C. LIALINE. — *Une étape en ecclésiologie.* Réflexions sur l'Encyclique « Mystici corporis ». Chèvetogne (Belgique), Prieuré d'Amay, 1947, 21 × 14 cm., 84 p.

Après avoir à grands traits schématiques rappelé l'évolution subie par les mots « Corpus Christi mysticum » dans la tradition scripturaire et médiévale et au temps de la contre-réforme, Dom Lialine s'arrête plus longuement sur les travaux des théologiens contemporains et spécialement sur la controverse qui s'éleva en Allemagne dans ces toutes dernières années. Ce contexte historique éclaire singulièrement la portée de l'encyclique et permet à l'auteur de préciser l'apport que constitue au point de vue ecclésiologique l'enseignement pontifical. Il en tire quelques conclusions en ce qui concerne la méthode et l'organisation du traité « de Ecclesia ». Et il termine par l'exposé de réactions luthériennes qui lui fournissent l'occasion de tenter une courte analyse du statut des chrétiens non-catholiques. Ces « réflexions » seront les bienvenues ; elles nous livrent des données historiques indispensables pour la pleine intelligence de l'encyclique. J. Gonsette, S. I.

E. LONGPRE, O. F. M. — *La Vierge Immaculée. Histoire et Doctrine.* 2e édit., Paris, Editions Franciscaines, 1945, 18 × 12 cm., 62 p. Prix : 25 frs franç.

Dans cette intéressante plaquette, l'éminent spécialiste des sources de la théologie scotiste nous donne un aperçu clair et bien documenté de la part prise par Scot et l'ordre franciscain dans le développement du dogme de l'Immaculée Conception. Il défend aussi l'opinion, qui après Scot a prévalu dans l'école scotiste, d'après laquelle la Vierge ne fut pas incluse dans la loi de solidarité qui fait dépendre d'Adam le sort de ses descendants.

E. Druwé, S. I.

A. PIOLANTI. — *De Sacramentis.* Collectio theologica romana, VI. Rome-Turin, Marietti, 1946, 22 × 15 cm., XII-460 p. Prix : 450 lires.

ID. — *De Novissimis.* Même coll., VII. Ibid., 1947, XII-144 p. Prix : 180 lires.

Ces deux traités se recommandent par leur allure classique, positivo-spéculative, et par leur bonne présentation typographique. Le premier, qui traite des sacrements en général et en particulier, contient des vues intéressantes sur la nature de la grâce sacramentelle (p. 60-65) et du caractère (p. 77-82) et sur la fonction de l'Eglise dans le sacrifice eucharistique (p. 266-276). Comme on pouvait s'y attendre de l'auteur du bel ouvrage sur « Le corps mystique dans ses relations avec l'Eucharistie chez saint Albert le Grand », nous y trouvons défendue, de manière très nuancée, la participation active des fidèles à la messe. — Le traité des fins dernières est beaucoup plus bref. La thèse sur le feu de l'enfer « hunc ignem non esse metaphoricum, sed corporeum, seu verum propriumque » (p. 46) aurait besoin de quelques précisions.

E. Druwé, S. I.

M. M. PHILIPON, O. P. — *Les Sacrements dans la vie chrétienne.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1946, 21 × 13 cm., 408 p. Prix : 75 frs.

Pour beaucoup de chrétiens, les sacrements tendent à ne plus représenter qu'un rite dont on n'aperçoit plus assez la signification profonde ni le lien réel avec la vie. Le livre du P. Philipon leur serait d'une aide très précieuse ; il veut revaloriser les sacrements en montrant leur rôle social. A notre époque, où les valeurs communautaires ont pris une importance de premier plan, il nous invite à repenser les sacrements en fonction de leur contribution au développement du Corps mystique du Christ. On pourrait chicaner l'auteur sur certain emploi de la distinction entre grâce déiforme et grâce christiforme. Mais dans l'ensemble son exposé est remarquable et ouvre bien des perspectives de nature à promouvoir une compréhension plus large de notre vie sacramentelle.

J. Galot, S. I.

V. HEYLEN. — *Tractatus de Paenitentia,* edit. octava. Theologia ad usum seminarii Mechlin. Malines, Dessain, 1946, 21 × 14 cm., X-436 p.

Nous avons ici le traité complet de la pénitence, sous le quadruple aspect dogmatique, moral, canonique et pastoral. La doctrine est classique, attentive à exposer, à discuter toutes les opinions, à s'arrêter à l'opinion la plus sûre ou la plus commune. On connaît par le « De Iustitia » de l'auteur ses qualités de clarté dans l'exposé toujours concis, de divisions méthodiques, son souci de ne rien omettre des problèmes qui pourront se poser dans le ministère et de fournir en note une abondante bibliographie.

René Carpentier, S. I.

Ch.-D. BOULOGNE, O. P. — *Par delà la mort.* Paris, Edit. de la Revue des Jeunes, 1946, 19 × 12 cm., 248 p. Prix : 120 frs franç.

Le sujet austère de ce livre n'empêche pas qu'on le lise avec plaisir et tout autant avec profit. Il se tient continuellement en contact avec les soucis et les inquiétudes de notre temps. De belles citations de Bernanos, Saint-Exupéry, Péguy, Rictus, etc., l'agrémentent. Qu'il n'y ait pas de références, se comprend dans un livre de vulgarisation. On en voudrait une cependant pour l'assertion suivante : « l'Eglise enseigne que la décision dernière d'un païen adulte a les mêmes conséquences d'éternité, de salut ou de perte, que celle d'un chrétien baptisé » (p. 175) ou pour celle-ci : « Les limbes, ce mot obscur, par lequel les Pères de l'Eglise désignent le lieu où vont les enfants non-baptisés » (p. 182).

E. Druwé, S. I.

Gertrude von LE FORT. — *La Femme éternelle : la femme dans le temps, la femme hors du temps.* Coll. Le Cœur et la Croix, 6. Paris, Edit. du Cerf, 1946, 16 × 13 cm., XXX-164 p. Prix : broché : 130 frs franç., cartonné : 180 frs franç.

Un petit livre magistral qui est une métaphysique, ou mieux encore une théologie de la femme. Car elle se base tout entière sur la Femme-Première : celle qui est indivisément la Vierge-Mère et l'Epouse du St. Esprit. D'où la division tripartite : la Femme éternelle : Marie ; la femme dans le temps : la vierge et l'épouse ; la femme hors du temps : la mère. Ce mystère métaphysique de la femme se résume dans la puissance d'offrande de soi et du monde et de collaboration avec Dieu, par laquelle elle est la « moitié » non seulement de l'homme, mais de l'être. Profonde symbolique, mais sous une robe verbale un peu sévère qui en voile l'éclat et le charme.

Jean Dubois, S. I.

* *Hommage et reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth.* Cahiers théologiques de l'actualité protestante, hors série, 2. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946, 24 × 16 cm., 262 p. Prix : 8 frs suisses.

Quelle reconnaissance les Eglises protestantes des pays de langue française doivent-elles à Karl Barth ? Depuis quelque vingt années, le message du théologien suisse les a atteintes, elles aussi, sous la forme de conférences et de traductions d'écrits barthiens, et, pour l'avoir entendu, elles ont réappris le respect de Dieu, leur Seigneur. Dieu est Dieu, répète inlassablement K. Barth ; c'est lui qui régit nos pensées. Nous n'avons pas à juger de sa Parole d'après des critères indépendants d'elle et inscrits dans notre nature ; hélas, telle fut la trop longue aberration du protestantisme libéral : il interrogeait un soi-disant sens religieux inné, et il n'acceptait comme divin, dans la révélation chrétienne et dans l'Ecriture, que cela seul qui lui paraissait conforme à cette règle toute humaine ; Barth, si l'on ose dire, est venu « remettre Dieu en place » : Dieu est premier et sa Parole est souveraine ; et loin que l'homme religieux ait à prononcer à son sujet, c'est lui-même qui doit sans cesse se régler et se réformer selon la norme d'une Vérité qui ne cesse de le transcender. C'est donc la persuasion d'un immense service reçu qui a dicté la composition de ce volume de Mélanges. Faut-il le dire, la plupart des collaborateurs sont membres d'Eglises protestantes : citons quelques noms : Oscar Cullmann, « La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament » ; Visser 't Hooft, « Le Conseil oecuménique des Eglises » ; Denis de Rougemont, « Théologie et littérature » ; mais des catholiques ont apporté eux aussi leur contribution, à savoir Georges Bernanos et Etienne Gilson ; les deux brèves pages de ce dernier, « Lettre à un Pasteur », précisément relatives à la portée du message barthien, sont tout à fait dignes de la méditation du théologien catholique. L. Malevez, S. I.

* G. BRANSON. — *The Church of England, its Way, Truth and Life.* Londres, Faith Press, 1946, 19 × 13 cm., XII-274 p. Prix : 9 sh.

* J. L. C. DART. — *An A. B. C. Guide to the Faith and Practice of the Church.* Londres, Faith Press, 1946, 19 × 13 cm., 166 p. Prix : 5 sh.

Ces deux livres sont si voisins l'un de l'autre par l'esprit et le sujet que nous pouvons en donner une appréciation commune. Sortes de grands catéchismes de l'Eglise d'Angleterre, ils offrent une excellente introduction à qui voudrait connaître le point de vue « Haute Eglise » sur la question. Le titre du premier en indique clairement les grandes lignes : histoire et organisation, doctrine, vie sacramentelle et liturgique de l'Eglise anglicane ; le second se présente sous forme de lexique, précis et exact, de lecture agréable et de consultation aisée. Ce n'est pas céder au lyrisme que de voir en ce petit dictionnaire une véritable réussite et un chef-d'œuvre du genre. Une seule chose différencie les deux ouvrages : l'insistance du premier à justifier l'attitude d'opposition à Rome et la non moins grande insistance du second à la déplorer. J. Gonsette, S. I.

* William ROBINSON. — *Whither Theology ?* Some Essential Biblical Patterns. Londres et Redhill, Lutterworth Press, 1947, 19 × 13 cm., 144 p. Prix : 7 s. 6 d.

L'idée centrale du livre est que la théologie, pour faire œuvre valable, doit d'abord interpréter les données bibliques, sur lesquelles elle se fonde, selon le mode hébraïque de penser et non d'après des catégories qui leur sont

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

étrangères. Cette idée est exacte et l'auteur s'efforce dans ses cinq derniers chapitres d'exposer dans cette perspective quelques-uns des thèmes principaux de la Révélation : le Dieu vivant, le Peuple de Dieu, la Providence divine, la condition humaine et la grâce. Malheureusement cette esquisse est trop simple pour n'être pas quelque peu simpliste. Le chapitre premier, qui résume en vingt petites pages les avatars de vingt siècles de théologie, est, lui, non seulement simpliste mais nettement déficient. Erreurs de détail et omissions considérables font de cette « synthèse » une véritable caricature. Si ce livre incite quelque lecteur à se tourner vers des ouvrages plus substantiels et mieux documentés sur cet important sujet, il aura atteint le seul but bienfaisant qu'on peut en attendre. J. Gonsette, S. I.

DROIT CANONIQUE

T. L. BOUSCAREN, S. J. et A. C. ELLIS, S. J. — *Canon Law. A Text and Commentary.* Milwaukee, Bruce publishing Cy, 1946, 22 × 15 cm., XIV-944 p.

Faciliter l'usage et la consultation du Code tant aux prêtres dans le ministère qu'aux étudiants en théologie, tel est le premier but de ce nouveau commentaire du Code de droit canonique. Il en suit rigoureusement l'ordre, traduit ou résume le texte, le commente d'après les meilleurs auteurs, mais sans surcharge de citations. Les deux auteurs ont enseigné aux Etats-Unis et à l'Université Grégorienne ; ils sont Consulteurs, l'un de la S. Congr. des Religieux, l'autre de la Propagande. Il suffit de lire quelques pages de ce gros volume pour se convaincre de l'exactitude de la doctrine et de l'abondance des applications pratiques. Pour mieux atteindre leur but, les auteurs ont recouru à une formule nouvelle. Après l'exposé de la législation, à la fin de chaque chapitre ils proposent des cas et des questions ; les premiers aident les prêtres et les étudiants à appliquer les notions et les principes, les autres facilitent singulièrement la préparation et la répétition du cours. L'emploi de la langue maternelle dans ce commentaire se justifie à plus d'un titre. Le latin offre aux Anglo-Saxons des difficultés plus grandes encore qu'à nos étudiants de race latine. Un certain nombre de notions gagnent certainement en précision quand on est obligé de donner leur équivalent en langue vulgaire ; enfin le texte anglais pourra très bien servir d'introduction à l'étude du texte latin. Le succès d'ailleurs a dépassé l'attente. Si nous sommes bien informés, une première édition de 3.500 exemplaires est déjà épuisée moins d'un an après le lancement de l'ouvrage. Les travaux en anglais sur la législation ecclésiastique étaient fort rares, il y a quelques années. On constate aujourd'hui avec plaisir que les Etats-Unis lancent, dans ce domaine, d'excellentes revues et des études qui vont s'améliorant rapidement. Les amis des sciences juridiques ne peuvent que s'en réjouir et souhaiter large diffusion à ces travaux. J. Creusen, S. I.

HUBERTUS VAN GROESSEN et CLEMENTINUS VAN VLISSINGEN, O. F. M. Cap. — *Het Kerkelijk Recht.* Commentaar op de Codex met vermelding van het particulier Kerkelijk Recht voor Nederland en België. Coll. Romen's Compendia. Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1947, 17 × 11 cm., 1442 p. Prix : 315 frs.

Il faut féliciter les auteurs et les éditeurs d'avoir mené à bonne fin une œuvre si délicate et si difficile. Un « codex » de droit canonique, complet, bien présenté, facile à consulter, utile aussi aux juristes civils grâce aux exposés succincts et substantiels du droit néerlandais et belge concernant les points de contact avec le droit ecclésiastique : vraiment ce livre est un chef-d'œuvre du genre. Et si quelqu'un se laisse effrayer pour le prix assez élevé du volume, il se convaincra bien vite qu'un tel instrument de travail rend au centuple. On aurait volontiers voulu prendre connaissance d'une bibliographie en tête de chaque livre. A. Darquennes, S. I.

F. CIMETIER. — *Pour étudier le code de droit canonique, 3e supplément : 1938-1946.* Paris, Gabalda, 1946, 18 × 12 cm., 64 p. Prix : 45 frs franç.

Ce nouveau supplément à un travail depuis longtemps si avantageusement connu sera particulièrement bien accueilli. Les années de guerre ont empêché de tenir à jour les bibliographies canoniques ; elles ont même rendu très malaisée la connaissance des documents officiels du Saint-Siège. Ces lacunes seront comblées de façon vraiment satisfaisante par ces 60 pages pleines de renseignements. E. Bergh, S. I.

F. CIMETIER, P. S. S. — *Consultations de droit canonique. Première série. Les sacrements (canons 731 à 1153).* Paris-Lyon, Vitte, 1942, 19 × 12 cm., 390 p. Prix : 50 frs franç.

— *Consultations de droit canonique. Deuxième série : Vie ecclésiastique, ministère pastoral, administration.* Paris, Vitte, 1945, 19 × 12 cm., 328 p. Prix : 100 frs franç.

C'est une idée fort heureuse d'avoir groupé de la sorte une série de 635 cas « réels », résolus d'abord dans la « Petite Revue du Clergé ». Les prêtres du ministère et les étudiants en droit canonique se serviront utilement de ce recueil. Ils seront d'ailleurs à l'école d'un maître, qui propose ses solutions avec précision, après avoir rappelé brièvement les principes. Nous ne nous rallions pas à la solution donnée au cas n. 14. E. Bergh, S. I.

J. PISTONI. — *De Confirmatione a ministro extraordinario conferenda vi decreti S. C. de Sacramentis 14 sept. 1946.* Citta del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1947, 16 × 11 cm., XXIV-126 p. Prix : 120 lires.

Le contenu de ce livre est plus important qu'il ne paraît après simple lecture du titre. En effet, on n'y trouve pas seulement un commentaire clair et précis du récent décret sur la confirmation conférée par ministre extraordinaire, mais également les notions théologiques et canoniques courantes sur le sacrement de confirmation. L'auteur a voulu faire un petit traité complet. La langue de l'ouvrage est claire et le plan en est rigoureux.
A. Thiry, S. I.

Chan. R. NAZ. — *Les formalités prescrites avant et après la célébration du mariage religieux par l'instruction « sacrosanctum » de la S. Congrégation des Sacrements du 29 juin 1941. Traduction, commentaire, formules* Paris, Letouzey, 1943, 23 × 14 cm., 62 p.

Pour prévenir autant que possible la nullité des mariages et enrayer la multiplication des causes matrimoniales devant les tribunaux ecclésiastiques, la S.C. des Sacrements a donné, le 29 juin 1941, une instruction détaillée sur les précautions à prendre avant et après la célébration. Ce document est traduit et commenté par un maître du droit canonique contemporain. Exemples et formules rendront d'utiles services. E. B.

LE MOING. — *L'enquête religieuse avant le mariage. D'après l'instruction « sacrosanctum » de la Sacrée Congrégation des Sacrements en date du 29 juin 1941. Guide pratique à l'usage des fidèles.* Paris, Lethielleux, 1945, 24 × 16 cm., 16 p. Prix : 10 frs franç.

Non seulement le prêtre doit être à même de conduire avec facilité l'enquête préalable au mariage, mais il importe que les fidèles soient instruits des points sur lesquels ils seront éventuellement interrogés. Cette brochure répond parfaitement à ce besoin. E. B.

A. DE SMET, S. T. D. — *Au seuil du mariage. Conseils et prières.* Traduction de D. Vander Waeter. Bruges, Beyaert, 1946, 21 × 14 cm., 32 p. Prix : 10 frs.

Quelques pages de doctrine très nette sur les obligations essentielles du mariage. E. B.

J. TORRE. — *Processus matrimonialis.* Naples, d'Auria, 1947, 24 × 16 cm., 374 p.

Le 15 août 1936 la S. Congrégation des Sacrements publiait une Instruction sur la méthode à suivre dans les procès en nullité de mariage (1). J. Torre, avocat à la Rote, en donna un bref commentaire qu'il a cru devoir reprendre et considérablement augmenter. A l'explication détaillée de l'Instruction, il a joint tous les décrets ou instructions relatifs à la matière, publiés depuis 1936. Les allocutions du Saint Père au tribunal de la Rote de 1941, 1942-1944 portaient entre autres sur les procès matrimoniaux ; elles sont reproduites en appendice. — Enfin, dans une troisième partie, on trouve des formulaires et instructions pour différentes formes de procès (cause incidente, cas exceptés, etc.). C'est dire les services que ce livre rendra à tous ceux qui sont chargés, dans les diocèses, des causes matrimoniales, qu'il s'agisse des juges, des défenseurs du lien ou des avocats. L'auteur est, par ses fonctions à la Cité du Vatican et à la Rote, particulièrement désigné pour nous donner un commentaire autorisé en cette difficile matière. Son étude fait d'ailleurs largement usage des sentences rotales et des traités ou articles de revues relatifs à cette matière. Quant à l'Index bibliographique, force nous est de constater qu'il manque notablement de précision.

J. Creusen, S. I.

G. DEMARET, O. S. B. — *Indulgences à l'usage de tous les fidèles suivies d'un manuel de piété.* Paris, Téqui, 1940, 16 × 11 cm., 306 p.

Le présent recueil offre à l'usage des fidèles un choix de prières et pratiques indulgenciées. Il fut fait en concordance avec l'édition latine de la Sacrée Pénitencerie de 1938, seule authentique et abrogeant toutes les collections précédentes. La première partie contient un exposé de la doctrine théologique des indulgences, la seconde partie le choix de prières et de pratiques indulgenciées, la troisième partie est un manuel de piété que l'auteur y ajouta à la demande de quelques personnes. Nous n'en voyons pas l'utilité pratique et sommes étonné qu'en conséquence l'édition n'ait pas été faite sur papier plus fin, de format plus élégant et avec une reliure plus forte, exigée pour un emploi quotidien. En plus, la première partie ne peut qu'être encombrante pour un livre de prières.

J. Beyer, S. I.

M. J. LANGOHR. — *Het Huwelijk naar Kanoniek Recht, bewerkt voor België, Nederland en Kongo, met vergelijkingselementen van Burgerlijk Recht.* Anvers, 't Groeit, 1947, 24 × 16 cm., 228 p. Prix : 100 frs.

Dans les annales du Droit canonique, le fait qu'un laïc écrive un livre sur le mariage à ce point de vue, restera un événement digne de toute attention. Et lorsqu'on doit admirer la science et l'érudition ainsi que l'esprit systématique et compréhensif de l'auteur, l'on restera encore plus dans l'étonnement. M. Langohr a fait une œuvre de maître : la présentation nette et complète prouve qu'il possède son sujet. Il sera pour beaucoup un guide sûr. A. Darquennes, S. I.

(1) A.A.S., XXVIII, 1936, p. 313 suiv.

Raphaël VAN GERVEN, O. F. M. — *De wereldlijke Macht van den Paus, volgens Augustinus Triumphus.* Coll. Historische Bibliotheek van Godsdienstwetenschappen. Anvers, Standaard, Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1947, 25 × 17 cm., XXVI-166 p. Prix : 150 frs.

Jusque dans les dernières années l'idée d'un Triumphus, ardent défenseur du pouvoir direct du Pape et de l'Eglise s'est fortement enracinée chez les savants, mais le R. P. Van Gerven, par cet ouvrage, a démontré, définitivement, croyons-nous, que cet Ermite de Saint-Augustin, — lumière dans le monde théologique de son temps, — n'a pas défendu le pouvoir direct, tel que nous le concevons. Ce que l'auteur a bien mis en valeur, c'est l'idée d'unité et d'ordre que Triumphus établit dans sa « Summa » : unité de tous les états chrétiens, voire du monde entier, y compris les Juifs et les païens. L'Eglise est ce monde. Le pape, source et chef de tout pouvoir, a, dans tous les domaines, une juridiction universelle, bien que « quandoque in generali sermone quaedam tacite excipiuntur ». C'est alors qu'il analyse clairement les restrictions du pouvoir papal dans le domaine temporel. Ce travail jette une lumière nouvelle sur la doctrine des relations entre l'Eglise et l'Etat, aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Il convient de féliciter l'auteur non seulement de sa probité scientifique, mais aussi de la rare pénétration compréhensive de l'esprit médiéval, en particulier chez Augustinus Triumphus.

A. Darquennes, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Doctrine

M. VILLER, S. J., F. CAVALLERA et J. de GUIBERT, S. J. — *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire.* Fascicule IX : Chappin-Chartreux, col. 497-752. Fascicule X : Chartreux-Cluny, col. 753-1007. Paris, Beauchesne, 1940, 30 × 23 cm.

L'ordre alphabétique nous fait trouver dans ces deux derniers fascicules plusieurs sujets intéressants. Notons en particulier, du point de vue théologique : Charité, Chasteté, Ciel, Clémence ; du point de vue historique : Chartreux, Chautard, Chine, Cisneros, Claude de la Colombière ; du point de vue canonique : Cléricature et Clôture. — Pour notre part nous donnons la prime à l'article « Charité », tant à cause de l'importance du sujet traité, que pour son ampleur, sa profondeur, la variété des aspects étudiés. Nous avons ici tout un traité sur la matière et qui ne néglige aucun côté de la question. Il n'y a pas uniquement dissection, mais encore et surtout reconstitution de cette réalité des réalités, celle qui est au concret toute notre vie ascétique et mystique. Le dogme, la philosophie, l'histoire et la psychologie joignent ici leurs lumières pour nous faire saisir ce complexe de la grâce, cette vie divine dans un cœur d'homme. Le Père de Guibert, de bonne mémoire, fondateur de ce dictionnaire, doit se réjouir là-haut de voir réaliser ici pleinement cette méthode d'étude spirituelle qu'il recommandait si chaudement. — Même remarque pour l'article « Chasteté ». Nous renvoyons tout particulièrement au 2. « Psychologie de la Chasteté », où l'on verra en quelque sorte « construire » cette vertu au sein de notre vie humaine. C'est là que le lecteur réalisera au mieux que la chasteté est une vertu, c'est-à-dire une réalité plus qu'une méthode ; il connaîtra aussi le vrai visage de cette vertu et, partant, il la goûtera, ce qui paraît bien une gageure, quand on se borne à en considérer les aspects négatifs.

N. Polet, S. I.

J. de GUIBERT, S. J. — *Leçons de théologie spirituelle, tome I.* Coll. Bibl. de la Revue d'ascétique et de mystique, 2e série, fasc. 2. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1946, 25 × 15 cm., 432 p. Prix : 250 frs franç.

Ceci n'est pas une simple traduction française de la « Theologia Spiritualis », publiée en 1937 par le même auteur. En fait le P. de Guibert travaillait depuis longtemps au présent ouvrage, bien plus développé que la publication latine. Le tome I qu'on nous livre aujourd'hui était rédigé quand mourut l'auteur. Pour le tome II à venir, on ne possède qu'un plan détaillé. On nous le promet quand même. Les collaborateurs immédiats du P. de Guibert s'aideront de quelques chapitres de la Theologia, d'articles déjà parus et de leur propre connaissance de la pensée du défunt.

Nous trouvons ici une Introduction très importante sur la nature et la méthode de la théologie spirituelle. Le P. de Guibert y condense ses idées chères, celles qui l'ont guidé au long de son existence en tous ses travaux sur la matière. Recours à toutes les sources d'information profanes et sacrées, appel combiné à l'autorité et à l'expérience, souci d'établir une science chrétienne dégagée des discussions d'école. Vient ensuite l'étude de la perfection chrétienne ; en quoi elle consiste : primat de la charité ; ses rapports avec les vertus, les conseils, l'imitation du Christ, le mystère de la croix. Les douze dernières leçons abordent les facteurs de la perfection, ou ses circonstances. L'action de la nature, de la grâce, du démon. Les secours ordinaires et extraordinaires de Dieu ; l'intercession des saints ; l'appoint des hommes par la direction spirituelle et l'amitié. On voit par ce bref sommaire combien on a eu soin de ne laisser de côté aucun des éléments qui font au concret notre vie spirituelle. C'est le plus grand mérite de cet ouvrage.

N. Polet, S. I.

J. MAHIEU. — *Een overzicht van het geestelijk Leven. I : Onze opgang naar God.* Bibliotheca Spiritus, 2e série, n° 1. Anvers, 't Groeit, 1947, 19 × 12 cm., 280 p. Prix : broché 100 frs ; relié 120 frs.

Ce nouvel ouvrage du chanoine Mahieu, dont voici la première partie, ne manquera pas d'avoir pour le prêtre flamand un attrait tout spécial. Le fécond auteur y donne un exposé sommaire de la vie spirituelle en insistant tout particulièrement sur ses fondements dogmatiques. Ce n'est là certes pas un objectif nouveau : bien des auteurs l'ont tenté, même tout récemment. Mais aucun sans doute ne l'a fait aussi formellement à l'intention du clergé flamand. Le chanoine brugeois, ici comme dans tous ses livres, se montre sainement attaché à la grande et glorieuse tradition théologique, mystique et ascétique du peuple flamand qui culmina dans Ruusbroec et A Kempis, fut ressuscitée par les Jésuites de la Contre-Réforme, Lessius entre autres, et reprise dernièrement par son vénéré maître, Mgr Waffelaert. Aussi son livre est éminemment autochtone : il témoigne d'une part d'une vaste érudition qui va de pair avec une élévation spéculative réelle, d'autre part d'une simplicité, d'un bon sens et d'un équilibre qui garantissent le caractère profondément chrétien et humain de la spiritualité esquissée.

E. Vandenbussche, S. I.

A. LEMONNYER, O. P. — *Ons Goddelijk leven.* Trad. du français par P. J. W. Ludwig, O. P. 2e édit., Roermond, Maaseik, Romen en Zonen, 1946, 19 × 11 cm., 448 p. Prix : broché 62 frs ; relié 80 frs.

Ce livre consacré à notre vie surnaturelle comporte trois parties : 1° les organismes et les lois propres de la vie de la grâce en nous ; 2° la prière ; 3° les différentes formes de la vie divine en nous. Il tient le milieu entre deux autres livres plus anciens qui traitent du même sujet et existent également en traduction néerlandaise : les « Merveilles de la grâce divine » de J. M. Scheeben et « Notre vie surnaturelle » du P. Ch. De Smedt. Moins systématique et d'allure moins ascétique que ce dernier, il reste plus didac-

tique et plus abstrait que le premier et n'atteint pas à la suave onction qui en fait le charme. Sa lecture attentive et répétée permettra au prêtre de brancher sa vie intérieure sur sa formation théologique. C'est là son principal mérite. L'édition néerlandaise est une excellente traduction légèrement adaptée, pourvue de quelques notes et, en cette seconde édition, d'un appendice sur les dons du Saint-Esprit d'après le livre du P. Gardeil, O.P. : « Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne ». E. Vandenbussche, S. I.

R. PLUS, S. J. — *La fidélité à la grâce.* Coll. La vie intérieure pour notre temps. Paris, Bloud et Gay, 1947, 17 × 12 cm., 160 p. Prix : 75 frs franç.

« La fidélité à la grâce n'est pas tant une vertu particulière que l'esprit et l'âme de toutes les vertus. La fidélité aux inspirations du Saint-Esprit et aux mouvements de la grâce est ce qui fait tous les saints ». Dans ce petit livre, le Père Plus nous rappelle cette vérité à laquelle rend témoignage d'ailleurs toute son œuvre spirituelle. Une connaissance approfondie des maîtres lui permet d'en appeler souvent à leur autorité pour étayer ses propres réflexions. Les conditions de la fidélité sont bien mises en relief : le recueillement, le discernement des esprits, enfin la générosité. La fidélité totale ne mène pas à une uniformité dangereuse. Il n'est pas de grâce « standard » ; il y a des appels personnels : ce sont eux qu'il faut entendre, à eux qu'il faut obéir. Il ne s'agit ni de forcer ni de méconnaître son talent. Un double chapitre final analyse les rapports de la sérénité avec la fidélité. A. Thiry, S. I.

THELLIER DE PONCHEVILLE. — *L'histoire sacerdotale de Jésus.* Paris, Spes, 1945, 21 × 13 cm., 590 p. Prix : 225 frs français.

Cet important ouvrage qui fait suite à l'« Enfance sacerdotale de Jésus », conduit la méditation tout le long de la vie publique, en mettant en relief à chaque épisode la valeur sacerdotale des actes et des enseignements du Maître, la formation sacerdotale que le Prêtre éternel dispense à ses humbles apôtres. Le livre est plein de trouvailles, qui peu à peu, des textes souvent relus peut-être, mais d'un point de vue plus général, moins théologique, moins scripturaire qu'ascétique, font surgir le vrai visage du sacerdoce, créé par le Christ pour rester à jamais, sacerdoce distributeur de vie, fondé sur des pouvoirs divins, que transmettra une consécration, participation de l'onction du Messie. Une émotion profonde autant que discrète remplit ces pages où revivent les soucis et les fatigues, les succès ou les revers du premier prêtre, dans son effort de médiateur, chargé d'unir à Dieu les hommes qui le voudront bien et qu'il gagne, laisse indifférents ou hostiles. En chemin, les méthodes sacerdotales se dessinent, délicatement nuancées ; mais surtout c'est l'ascension des Douze vers les sommets fascinateurs de leur sacerdoce, qui captivera le prêtre d'aujourd'hui, leur initiation pastorale, prise sur le vif d'une psychologie divine, au cours d'un ministère que la haine transforme bientôt en lutte incessante, en passion douloureuse, en mort sur la croix. Le livre s'achève sur la première victoire du grand Prêtre ressuscité, remportée par des prêtres qu'il envoie à sa place, leur première prédication et les premières agapes, consacrées par des lèvres humaines.
R. Carpentier, S. I.

P. G. PETAZZI, S. J. — *La prière sacerdotale du Christ.* Traduit et adapté par les abbés L. Arendt et J. Munaut. Tournai, Casterman, 1942, 19 × 13 cm., 260 p.

Ce livre s'adresse avant tout aux prêtres. Il leur offre le texte de vingt-neuf méditations et constitue un commentaire ascétique de toute la prière sacerdotale du Christ. Ce commentaire est nourri d'Ecriture Sainte et de solide théologie et, dans ses applications, il vise les divers états où les prêtres se trouvent nécessairement mêlés. Nul doute qu'il ne doive être très bienfaisant à tous ceux qui le liront. A. Thiry, S. I.

P. CONSTANTINUS, O. F. M. Cap. — *Speculum Christi.* Een verzameling van 45 Conferenties gehouden voor Priesters. Eerste deel. Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1947, 20 × 13 cm., 507 p. Prix : broché 90 frs ; relié 110 frs.

L'auteur a rassemblé dans ce volume plusieurs conférences données au clergé les jours de récollection sacerdotale. Son intention est de mettre à la disposition du prêtre une ample matière de méditations sur la beauté et les devoirs de la vocation sacerdotale. La présentation en est cependant si variée et si riche en considérations, tant doctrinales que pratiques, qu'on y trouve en même temps d'utiles lectures spirituelles, et, à la fin de chaque conférence, un bon examen de conscience. Tout y est centré sur la personne même du Christ, Prêtre éternel. Livre spirituel utile, pieux et docte.

P.-F. Fransen, S. I.

F. BAIX et Dom C. LAMBOT, O. S. B. — *La dévotion à l'Eucharistie et le VII^e centenaire de la Fête-Dieu.* Gembloux, Duculot, 1946, 21 × 14 cm., 162 p.

Nous recommandons vivement la lecture de cette petite histoire de la dévotion à l'Eucharistie, écrite à l'occasion du VII^e centenaire de la Fête-Dieu. Les auteurs y font montre à la fois de l'érudition la plus solide et de la piété la plus sûre. Non contents de raconter à grands traits les origines de la dévotion eucharistique, de suivre ses progrès dans le haut moyen âge, de décrire plus largement l'institution proprement dite de la Fête-Dieu, avec une attention particulière pour sainte Marie d'Oignies et sainte Julienne de Cornillon, ils ont voulu faire connaître les plus belles hymnes et les plus belles formules de prière où s'est alimentée au cours des siècles la piété des fidèles. Bien des lecteurs y feront d'heureuses découvertes. Les prêtres surtout goûteront les belles prières de Paschase Radbert et de Jean de Fécamp.

A. Thiry, S. I.

Marinus Maria VAN ES, S. V. D. — *De Cultu et adoratione Sanctissimae Trinitatis. Litaniae, Preces, Pia Opera et Hymni.* Montenau (Saint Vith), Heide-Kalmthout, Missiehuis der Paters van Steyl, 1946, 14 × 10 cm., 346 p.

L'auteur de ce beau petit livre fait remarquer à juste titre que dans leur vie de prière les chrétiens, et même les prêtres, oublient trop souvent de se souvenir explicitement de la dévotion à la T. S. Trinité. Les textes latins soigneusement choisis qu'il nous présente ont pour but d'aider les prêtres à remédier à cette déficience. L'ouvrage comporte quatre parties : la première (p. 14-233) est une sorte de recueil anthologique, groupant un choix des plus belles prières à la T. S. Trinité dues à la plume des auteurs anciens : saint Augustin, saint Ephrem, saint Thomas d'Aquin, saint Laurent Justinien, les Pères Palma, Bourgoin, etc... A signaler spécialement la réédition du « Paradisus animae christianae » : collection de litanies faites de textes scripturaires, composée par Merlus Horstius (1597-1644), opuscule de piété devenu assez rare de nos jours. La seconde partie (p. 234-281) est constituée par une litanie de 450 invocations dogmatiques trinitaires, composées par le P. Henri Grevelhorster, S.V.D. La troisième partie est l'ensemble des « Preces et Pia opera indulgentiis ditata » se rapportant à la T. S. Trinité. La quatrième partie est un choix de 16 hymnes trinitaires médiévales empruntées à l'ouvrage bien connu de Dreves et Blume.

Roger Mols, S. I.

Chanoine P. THONE. — *Aux sources de notre union divine.* Le Saint-Esprit en lui-même et dans notre vie. Tournai-Paris, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., 168 p. Prix : 36 frs.

A la lumière de la doctrine traditionnelle, l'auteur s'efforce de mettre à la portée du grand public chrétien des notions exactes sur le rôle de la troisième personne de la Trinité dans notre vie intime. Sans s'embarrasser de discussions d'écoles, l'exposé s'attache aux questions les plus importantes pour la vie spirituelle. Un grand nombre de citations et de traits édifiants pourront aider certains lecteurs à mieux comprendre la doctrine de l'auteur, mais il s'en trouvera d'autres qui se plaindront d'une surcharge qui nuit à la suite logique des idées. Il ne peut être ici question de chicanes théologiques : la doctrine est sûre et le but poursuivi par l'auteur est d'enrichir la vie spirituelle du peuple chrétien. A. Léonard, S. I.

G. HOORNAERT, S. J. — *Le connaissez-vous ?* Coll. Sources vives. Bruxelles, Editions Electa, 1947, 18 × 12 cm., 124 p. Prix : 45 frs.

C'est du « divin Méconnu » qu'il s'agit dans ce petit volume. Le P. Hoornaert nous y livre, avec l'abandon qu'autorise une longue expérience, des réflexions familières sur l'action du Saint-Esprit, à l'origine de l'Eglise et dans tous les domaines de notre vie spirituelle. A. N.

A. PETIGAT. — *L'agonie et la résurrection de Jésus.* Paris, Lethielleux, 1946, 19 × 12 cm., XII-192 p. Prix : 100 frs franç.

Ecrit d'une plume alerte, cet ouvrage nous replace devant le mystère central du christianisme et nous fait revivre la souffrance et la gloire de Jésus, non seulement dans leur réalité historique d'il y a deux mille ans, mais encore dans leur prolongement actuel. L'auteur veut dégager les principaux aspects que doit revêtir le drame de la Passion aux yeux d'un contemporain, les conséquences et les leçons qu'il convient d'en tirer. J. Galot, S. I.

L. J. MOREAU, O. P. — *Le sens de la Croix.* Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 132 p. Prix : 55 frs franç.

Problème aussi ancien que le monde et auquel les épreuves de ces dernières années ont donné un regain d'actualité. Le scientisme matérialiste a voulu le résoudre en tâchant peu à peu de le supprimer par la réalisation progressive d'un paradis sur terre. Pour de tels « progressistes » la Croix ne peut être qu'un obstacle, à détruire coûte que coûte ; saint Paul le disait déjà en son diagnostic clairvoyant : un scandale et une folie. L'auteur nous explique fort bien la raison d'être de cette folie, aussi bien dans notre vie personnelle que dans la destinée globale de l'humanité. Et comme « centre de perspective » du genre humain, elle ne peut aucunement faire obstacle au progrès qui est la loi de l'histoire. Roger Mols, S. I.

C. MOELLER. — *Humanisme et sainteté.* Bibliothèque de l'Institut Supérieur des sciences religieuses de l'Université de Louvain, I. Tournai, Casterman, 1946, 20 × 13 cm., 244 p. Prix : 48 frs.

La perfection de la vie chrétienne est-elle intéressée par la présence des chrétiens au monde, par leur « engagement » dans les activités terrestres ? Et si oui, dans quelle mesure ? Cette double question hante la théologie contemporaine : nous avons plaisir à dire que l'ouvrage de M. Moeller apporte, selon nous, à leur réponse une des contributions actuelles les plus notables et les plus approfondies. Sous sa plume, le problème reçoit cet énoncé : l'humanisme terrestre — et il entend par là la culture des valeurs d'ici-bas par les seules forces humaines, et sans influence directe du christianisme — a-t-il quelque rôle utile, et peut-être nécessaire dans l'épanouissement de la sainteté chrétienne ? Et la réponse est celle-ci : oui,

cet humanisme sert les intérêts de la vie chrétienne en ce que ses productions constituent une anticipation terrestre de l'état final de l'humanité. L'auteur, à vrai dire, ne s'applique pas à fonder la vérité de cette réponse, prise dans une teneur aussi générale ; bien plutôt, la supposant établie, il se propose de la « vérifier » « dans le secteur de la culture littéraire » : les chefs-d'œuvre de la littérature occidentale (et les grandes attitudes qu'ils immortalisent) aident-ils le chrétien qui s'en pénètre dans l'approfondissement de sa religion et de sa pratique chrétienne ?

Cette vérification imposait une première tâche, la détermination des types fondamentaux d'humanité fournis par la culture européenne ; ces types, M. Moeller les réduit à trois, le classicisme préchrétien dont il choisit comme représentants Homère et Virgile, le classicisme après le Christ (Montaigne, Cervantes et Goethe) et le romantisme (Rousseau et Nietzsche) : autant d'images partielles de l'homme, dessinées par l'auteur en des traits tout à fait remarquables, encore que forcément un peu schématiques. Or, à force de vivre en présence de ces attitudes typiques devant la vie — et c'est ce qu'il fait dans l'étude des lettres —, le chrétien en arrive à comprendre que désormais seule la religion chrétienne rend possible une synthèse stable de l'homme : hors l'adhésion au Christ, il n'y a de concevable qu'un classicisme en voie de dessication rationaliste ou qu'une exaltation romantique guettée par la démesure et la folie. Tel est l'apport de la culture littéraire du chrétien : elle approfondit son christianisme en ce qu'elle le lui révèle sous les aspects d'une doctrine et d'une vie qui seule réussit à équilibrer son humanité.

Cette manière de faire valoir les services, du point de vue chrétien, de la culture paraîtra peut-être un peu subtile, plus inattendue en tout cas que les réflexions finales sur la préparation à la prière que l'âme doit à la poésie, sur l'affinement qu'elle doit à l'art, et en général sur la disposition « optima » à la sainteté dans laquelle l'usage des valeurs profanes met le chrétien (pp. 222-224) ; reste que l'argumentation du théologien qu'est l'auteur stimule vivement la réflexion du lecteur, autant que le charment les fines analyses de l'humaniste. L. Malevez, S. I.

J. VIEUJEAN. — *Paradoxes de la vie chrétienne.* Coll. Vie et spiritualité. Tournai, Paris, Casterman, 1946, 18 × 12 cm., 108 p. Prix : 33 frs.

L'auteur excelle à montrer que la nature humaine, à la fois matérielle et spirituelle, et plus encore l'« être chrétien » dans l'homme, appelé en suite de l'Incarnation à devenir un fils de Dieu, est trop complexe pour que l'on ne doive pas affirmer de lui en même temps et en maint domaine « deux vérités qui paraissent contradictoires mais qui, en réalité, se complètent et s'harmonisent dans un centre qui échappe à première vue » (p. 6). Ce centre est le Dieu-incarné. En lui se trouve l'harmonieuse unité d'antinomies essentielles à la psychologie chrétienne où se concilient : petitesse et grandeur, inquiétude et sérénité, amour et détachement, souffrance et joie, matière et esprit, vie personnelle et communautaire, soumission et liberté. L'auteur ne fait pas œuvre d'apologiste comme l'ont tenté Mgr Benson, C.S. Devas ou Chesterton dans des études analogues. Il découvre à elle-même l'âme chrétienne en des pages bien plus profondes et plus lourdes d'expérience qu'on ne pourrait l'augurer d'une brochure légère seulement en apparence. Aussi pourront-elles donner une savoureuse matière à méditation aux chrétiens formés — même prêtres ou religieux — qui cherchent et aiment une lumière pacifiante. G. Gilleman, S. I.

L. de LAVAREILLE, S. J. — *Humanisme et prière. Notre éducation surnaturelle par l'oraison.* Paris, Desclée De Brouwer, 1946, 22 × 14 cm., 172 p. Prix : 75 frs français.

Etudier la prière comme un don du ciel, le don des enfants, et en même temps comme l'épanouissement du plus sain des humanismes, et dès lors ne

pas en élaborer d'abord la théorie, mais avancer pas à pas dans une expérience — on n'apprend à prier qu'en priant — avec la collaboration très humble des facultés humaines et grâce à leur affinement graduel par l'influence divine, telle est l'idée de ce livre. Profond, il reste simple ; il arrive à être complet, il reste court. Elevé, il reste prudent. Il entend bien parler de la prière, de « la prière totale » qui devient peu à peu la vie de l'âme entière, « prière multiforme » utilisant toute la gamme humaine des pensées et des sentiments et comprenant toutes les activités de l'âme. La première partie expose ainsi au concret les diverses formes d'oraison vocales et mentales, par lesquelles l'âme passe et repasse depuis la lecture jusqu'à la liturgie ; en même temps les difficultés rencontrées, le problème de la direction, celui de l'action. La deuxième partie nous met à l'école des saints, par des extraits de leurs ouvrages. Une troisième partie est annoncée, comprenant « une grande variété de méditations et d'oraisons ». Nous regretterons une certaine négligence typographique. La table de la première partie serait mieux placée à la fin du volume. R. Carpentier, S. I.

E. ROMEYER, S. J. — *Pharisaïsme et Catholicisme. Amour du Monde.* Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 65 frs franç.

Le Pharisien, c'est celui qui se désolidarise des autres hommes dans le souci solitaire de son salut individuel ; c'est celui qui néglige l'esprit pour se perdre dans la lettre ; qui remplace la charité par le légalisme ; qui, du haut de son exclusive perfection, juge sans pitié les pécheurs ; qui se refuse hypocritement au service de ses frères sous prétexte qu'il se doit à Dieu. C'est de ces chefs que l'homme moderne accusera les catholiques de pharisaïsme. Que des catholiques méritent ces griefs au titre de leur conduite pratique, c'est sûr : l'homme peut toujours, hélas, faire tort en nous au croyant. Mais le P. Romeyer montre que l'Evangile, les dogmes et la morale de l'Eglise ne justifient pas ces incriminations. Au contraire ! Trinité, Création, Incarnation, Rédemption, Eglise, disent-ils autre chose que le grand rassemblement humain dans l'amour hérité de Dieu en son Fils ? Le péché n'est-ce pas la dislocation des nations que seule la charité surnaturelle était à même de cimenter ? Et l'Evangile, n'est-ce pas une leçon perpétuelle d'humble douceur, de compréhension, de dévouement et de miséricorde ? Voilà la vérité et l'homme moderne peut très bien s'y rendre, pour peu qu'il soit de « bonne volonté ». N. Polet, S. I.

GABRIEL DE STE MARIE MADELEINE, O. C. D. — *Petit catéchisme de la vie d'oraison.* Bibliothèque du Carmel Thérésien. Bruxelles, Edition Universelle, 1947, 16 × 12 cm., 64 p. Prix : 10 frs.

Traduction d'articles publiés en italien dans la « Vita Carmelitana » et plus tard groupés en volumes par le Professeur bien connu de la Faculté de Théologie des Carmes déchaux de Rome, ce petit catéchisme offre, en un résumé très bref mais limpide et substantiel, la méthode d'oraison mentale selon la tradition du Carmel Thérésien. Il éclairera et encouragera dirigés et directeurs. G. Gilleman, S. I.

H. CAPPAERT. — *Amour et vocation.* Gembloux, Duculot, 1947, 12 × 19 cm., 92 p.

Cette brochure, qui a déjà connu plusieurs éditions en langue néerlandaise, atteindra un public plus nombreux et pourra continuer à faire le bien qu'elle a déjà fait en pays flamand. Les jeunes gens et les jeunes filles liront volontiers cet exposé clair et substantiel concernant un sujet délicat et les considérations sur la vocation, bien qu'elles n'occupent qu'une place plutôt minime, seront peut-être de nature à faire éclore chez quelques-uns le désir d'une vie plus parfaite. A. Darquennes, S. I.

Fr. VALENTIN-M. BRETON, O. F. M. — *La confession fréquente. Histoire. Valeur. Pratique.* Paris, Editions franciscaines, 1945, 16 × 11 cm., 72 p. Prix : 18 frs franç.

Cet opuscule témoigne d'un effort pénétrant et d'une intelligence profonde du sacrement de pénitence. Il insiste particulièrement sur le rôle de Dieu dans le sacrement — l'« opus operatum » — et réagit contre ceux qui auraient tendance à centrer la confession sur l'aveu du pécheur, amorce d'une direction spirituelle. Par ailleurs, rappelant les prescriptions du Code sur la confession fréquente des prêtres et des religieux, il cherche les raisons intrinsèques qui justifient cette fréquence et s'efforce de reconnaître l'efficacité particulière des confessions ascétiques. Les remarques que l'auteur présente à ce sujet sont judicieuses. Mais le caractère « ecclésiastique » du sacrement est peut-être trop laissé dans l'ombre, et cette lacune grève cet essai par ailleurs fort méritoire. A. Thiry, S. I.

Idesbald RYELANDT, O. S. B. — *Nos forces de réaction dans la vie spirituelle.* Paris, Bruges, Desclée De Brouwer, 1946, 20 × 13 cm., 64 p. Prix : 10,50 frs.

Simples mais très sages réflexions sur quelques moyens fondamentaux de maintenir en nous l'équilibre intérieur. Notre époque, notre jeunesse n'ont-elles pas besoin surtout de force morale contre la dispersion et le manque de vie intérieure personnelle ? Avec combien de raison l'auteur groupe-t-il autour de l'amour et de l'Eucharistie les autres forces de réaction morale que sont : une saine philosophie de la vie, la foi vivante et le travail. Ces pages brèves, dépourvues d'artifices et sans doute résumé de causeries, prêtent à utiles réflexions. G. Gilleman, S. I.

Mgr J. GROS. — *Religieuse de toute son âme.* Traduit par l'abbé L. Brevet. Tournai, Casterman, 1942, 20 × 13 cm., 247 p. Prix : 28,80 frs.

Cet ouvrage posthume se compose de trente conférences prononcées en diverses circonstances et reconstituées à l'aide de notes rédigées par plusieurs religieuses. Il n'y faudra donc pas chercher un plan très suivi non plus qu'une forme très littéraire. Mais on y trouvera une doctrine spirituelle simple, solide et bienfaisante. A. Thiry, S. I.

Gerald VANN, O. P. — *Eve and the Gryphon.* Oxford, Blackfriars, 1946, 19 × 13 cm., 72 p. Prix : 6 sh.

Il faut lire jusqu'à la page 62 pour avoir la clef de ce titre mystérieux. Si étrange qu'il paraisse, il résume pourtant bien l'idée centrale de ce livre, qui ramasse en un faisceau quelques conférences données par le Père Vann aux femmes mariées de la St Joan's Alliance, Oxford, sur « la vocation de la femme ». Cette vocation très noble, c'est l'« inspiration de l'amour » (the leadership of love). Tout comme Béatrice, par l'amour qu'elle inspira à Dante, le conduisit finalement à fixer le regard sur le Christ (symbolisé par le griffon), ainsi la femme (symbolisée par Eve) dans le monde a pour mission de conduire l'homme à Dieu et au Christ. Pour faire réaliser à la femme son haut idéal, l'auteur propose à sa méditation quatre types de femme : D'abord sainte Catherine de Sienne, la contemplative dans le monde ; ensuite Marie, la Mère par excellence, qui enseigne à toute femme son rôle de mère dans le Corps mystique du Christ ; puis sainte Monique, qui apprend à la femme la valeur rédemptrice des larmes ; enfin Béatrice qui révèle à la femme la puissance formidable de l'amour pour conduire l'homme à sa destinée divine. Jean Dubois, S. I.

Paul BOLKOVAC. — *Menschlicher Opfergang und Göttliche Führung.* Hambourg, Hansa Verlag, 1946, 18 × 12 cm., 62 p.

Après un cataclysme, l'esprit humain se pose toujours la question inévitable : « pourquoi ? ». Au lendemain de cette guerre, l'auteur la pose à nouveau et sa réponse fait appel à un sens chrétien profond de la destinée. Il conclut : « Personne de nous ne sait vers quel avenir vogue l'embarcation qu'il a dû monter. Mais sur toutes les embarcations chrétiennes bat le pavillon vert de l'espoir en la Providence divine. Aucune tempête ne le déchirera ni ne l'emportera » (p. 59). Il est difficile de mieux dire.

Roger Mols, S. I.

La Vie Spirituelle. Supplément N° 1 : 15 mai 1947. Paris, Edit. du Cerf, 21 × 14 cm., 144 p. 4 numéros par an. Abonnement : France 250 frs franç. Etranger 300 frs franç.

Dès 1922, la revue « La Vie Spirituelle » publiait un supplément technique consacré à des questions plus spéciales, des études d'érudition, des documents. Après l'interruption de la guerre, ce supplément reparaît aujourd'hui et donne entre autres des études sur « L'athéisme chez les chrétiens », « Le mouvement spirituel dans les Pays-Bas au XIII[e] siècle », « Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et la souffrance », « Adaptation des religieuses ? », « Initiation des clercs à l'office divin », « Troubles actuels de la puberté ».

R. M.

Maîtres de la vie spirituelle

I. HERWEGEN. — *Sinn und Geist der Benediktinerregel.* Einsiedeln, Benziger, 1944, 22 × 15 cm., 444 p. Prix : cart. 15,50 frs suisses.

Le célèbre abbé de Maria-Laach a voulu laisser comme « testament spirituel » cet ouvrage, fruit d'un enseignement de dix ans consacré à expliquer à ses moines l'esprit et le sens de la règle de leur fondateur.

Cet enseignement il l'avait conçu au début sous un aspect plus philologique et juridique : il s'agissait de fixer le sens exact des textes après les avoir établis historiquement. Mais il abandonna peu à peu ce travail limité à l'écorce pour pénétrer dans les vraies profondeurs de la Règle Bénédictine et en dégager ce que l'on pourrait appeler la « substantifique moelle ». De là le titre de l'ouvrage : commentaire spirituel et ascétique. De là aussi le soin à y montrer le lien interne qui unit des chapitres extérieurement fort dissemblables, le soin à expliquer les prescriptions de la règle par les nécessités et l'esprit de l'époque et à dégager en même temps les éléments de « spiritualitas perennis » qui y sont contenus. Roger Mols, S. I.

DEODAT DE BASLY, O. F. M. — *Le Sacré-Cœur selon le bienheureux Jean Duns Scot.* 5[e] édit., Paris, Edit. Franciscaines, 1946, 18 × 12 cm., 164 p. Prix : 75 frs franç.

La dévotion au Sacré-Cœur est bien dans la ligne franciscaine. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler la dévotion de saint François, celle de saint Bonaventure à la plaie du côté, au Cœur transpercé du Christ. Quant au bienheureux Duns Scot, la place qu'il confère à l'amour, dans le plan divin, le rang qu'il déclare être celui du Christ dans ce même plan le met sans contredit au premier rang des théologiens du Sacré-Cœur. Le Père de Basly nous le rappelle dans cet ouvrage, écrit sur un mode volontiers lyrique et exubérant. Il s'agit ici d'une œuvre de jeunesse, rééditée et corrigée, qui se ressent sans doute de quelques imprécisions, mais n'en garde pas moins un grand intérêt. A. Thiry, S. I.

Bx. Henri SUSO. — *L'Oeuvre mystique.* Introd. et trad. par B. Lavaud, O. P. Paris, Librairie Universelle de France, 1946, 3 vol., 17 × 12 cm.
Tome I : *La vie.* 428 p. Prix : 225 frs franç.
Tome II : *Livret de l'Eternelle Sagesse.* 260 p. Prix : 140 frs franç.
Tome III : *Livret de la Vérité ; Livret des lettres.* 176 p. Prix : 125 frs franç.

Cette nouvelle traduction de la vie et des œuvres de Suso a le grand mérite d'être scrupuleusement fidèle. Alors que les traductions précédentes, notamment celle du P. Thiriot, accommodaient le texte allemand au goût du lecteur français, le P. Lavaud a voulu présenter la pensée du grand mystique dans son expression primitive, sans corriger ce qui pourrait paraître naïf ou archaïque. Il préfère conserver les obscurités et complications du texte original, quitte à fournir en note des éclaircissements. On peut donc se fier entièrement à cette traduction. Le P. Lavaud se prononce en faveur de l'authenticité de la Vie de Suso, admettant qu'elle fut ébauchée par Elisabeth Stagel et achevée par le bienheureux lui-même ; il se rallie aux arguments de Mgr Gröber, concernant l'historicité des épisodes les plus singuliers, et s'éloigne donc de la thèse de Mme Ancelet-Hustache qui s'attache à démontrer le caractère apocryphe de la Vie. En tout cas, la lecture de l'ouvrage donne l'impression que le texte a été largement remanié et amplifié dans ses éléments merveilleux. Ce merveilleux risque de voiler la véritable noblesse de la personnalité de Suso, dont la vie fut marquée du sceau de l'épreuve et abominablement calomniée. Avec un courage méritoire, Suso se porta à la défense de son maître Eckhart accusé d'hétérodoxie. Dans le « Livret de la Vérité » il essaie de justifier les opinions d'Eckhart. Celui-ci avait déclaré que, dans l'absorption en Dieu, il n'y avait plus aucune distinction. Pour exclure le panthéisme, Suso précise : plus de distinction perçue, mais encore distinction dans l'être. La réponse n'est peut-être pas tout à fait satisfaisante, mais elle touche le problème spéculatif le plus aigu de la mystique : comment exprimer adéquatement que dans l'extase l'homme se sente perdu en Dieu ? Dans ses autres « livrets », où Suso livre le meilleur de son cœur, foisonnent les images et les exclamations primesautières, qui plairont aux lecteurs d'ouvrages de spiritualité.

J. Galot, S. I.

Lettres du Père Charles de Condren (1588-1641), publiées par P. AUVRAY & A. JOUFFREY. Paris, Editions du Cerf, 1943, 20 × 13 cm., LIV-596 p.

La nouvelle édition des Lettres du P. de Condren (1588-1641), successeur du cardinal de Bérulle († 1629) comme général de l'Oratoire, n'intéressera pas seulement les origines et les premiers temps de la Congrégation ; tous ceux qui étudient l'histoire de la spiritualité et de l'action chrétienne au premier tiers du XVII[e] siècle, si fertile en mouvements religieux, salueront avec reconnaissance cette nouvelle édition. Aux cent et dix lettres de l'édition précédente, par M. Pin (1857), elle en ajoute une bonne cinquantaine ; c'est à peu près le double des deux éditions de 1642 et de 1643, dont les éditeurs refont brièvement l'histoire assez mouvementée. Un travail minutieux, en cours depuis 1934, mais interrompu par la guerre et par l'emprisonnement d'un des deux travailleurs, a présidé à la publication ; on en peut retrouver les traces dans la partie de l'introduction relative aux sources, aux archives, etc. (p. XLIV et suiv.), et dans les nombreuses notes qui accompagnent les lettres. Dans un des appendices, on pourra voir la discussion, bien menée, d'un cas intéressant de priorité littéraire, entre une lettre de Condren et le « Royaume de Jésus » de saint Jean Eudes. Riche de contenu, car Condren est une personnalité, ce volume sera le bienvenu ; l'annotation est due à une plume avertie, clairvoyante et sincère ; p. 381, une faute d'impression regrettable. J. de Ghellinck, S. I.

J.-P. de CAUSSADE, S. J. — *Seelenführung.* Coll. Licht vom Licht, 5. Einsiedeln, Benziger, 1947, 20 × 12 cm., 216 p. Prix : cartonné 7 frs suisses ; relié 8,80 frs suisses.

Parmi les œuvres spirituelles du Père de Caussade, une collection de 148 lettres de direction fut éditée in extenso en 1861 par le P. Ramière. La traduction allemande que voici, faite par M. H. Harder, se limite à un choix de 50 lettres, groupées en sept parties d'après leur sujet. Elle forme le cinquième volume de la collection « Licht vom Licht » dont le but est de donner des traductions allemandes des auteurs spirituels d'Occident.

Roger Mols, S. I.

Ernest MURA. — *Doctrine spirituelle du Père Jean-Léon Le Prévost, fondateur de la Congrégation des Frères de St Vincent de Paul.* Coll. Prière et Action. Paris, Procure du Clergé et Oeuvre Ste Philomène, 1946, 19 × 14 cm., 284 p. Prix : 120 frs franç.

L'auteur avait écrit cette synthèse de la doctrine spirituelle de son vénéré fondateur pour le seul usage des Frères de saint Vincent de Paul. Plusieurs dirigeants d'Action catholique le pressèrent de l'éditer. On le comprend, après avoir lu la notice biographique du R. P. Le Prévost (p. 10-32) et l'exposé de sa doctrine spirituelle, toute orientée vers l'apostolat par les œuvres (p. 228-263). Cette doctrine est surtout caractérisée par l'esprit d'abandon (p. 62-84) et la dévotion à Marie, médiatrice universelle (p. 123-149). E. D.

A. ANCEL. — *La pauvreté du prêtre d'après la vie et les écrits du vénérable Antoine Chevrier.* Paris-Lyon, Vitte, 1946, 22 × 14 cm., XII-388 p. Prix : 150 frs français.

La vocation des prêtres du Prado, a écrit le vénérable P. Chevrier, est la pauvreté et le service des pauvres. Le présent volume, composé pour expliquer cet idéal aux séminaristes du Prado, n'a été publié qu'à la demande de plusieurs membres de l'épiscopat, qui voyaient en lui une contribution importante à la spiritualité du clergé. En effet nous avons ici une somme de la pauvreté évangélique expliquée et décrite en ses détails pratiques. La justification de cette pauvreté dans la vie du prêtre dépasse certainement le cadre de la vocation du Prado et intéresse le sacerdoce en général et son apostolat moderne. Pauvreté personnelle du prêtre, pauvreté dans son apostolat, dans son genre de ressources, telles sont les trois grandes parties que doublent deux appendices sur la formation à la pauvreté et sur les rapports de la pauvreté avec l'épanouissement humain, avec l'humanisme ; ce dernier surtout sera très remarqué. Partout la doctrine de la pauvreté est solidement motivée par sa portée ascétique et mystique. Mais surtout le livre témoigne d'une absolue sincérité dans la pratique d'une pauvreté qui comporte un vrai dénuement. Très différent de l'idéal du prêtre ouvrier, celui de la pauvreté pradosienne aboutit au contraire à limiter davantage le prêtre à son ministère, à sa vie sainte, à la prédication, à la prière, en laissant délibérément aux laïques, ou à d'autres prêtres, les œuvres d'ordre matériel. « Nous devons nous interdire toute occupation étrangère au saint ministère... ; nous éviterons de créer les maisons ou providences où l'on s'occupe à des travaux manuels... ; nous rejetons tout métier, usine, fabrique..., le prêtre doit diriger et conduire les âmes, et non les métiers. Tout ceci est l'affaire de bons laïques et non l'affaire de prêtres ». Livre très riche que tout prêtre aimera à méditer et où il trouvera, pour plus d'un problème propre à sa vie, des éléments de solution. R. Carpentier, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*